ИСТОРІЯ ФИЛОСОФІИ

ОТЪ

НАЧАЛА ЕЯ ВЪ ГРЕЦІИ ДО НАСТОЯЩИХЪ ВРЕМЕНЪ.

СОЧИНЕНІЕ

ДЖОРДЖА ГЕНРИХА ЛЬЮИСА.

Древняя Исторія Философіи подъ редакціей **В. СПАСОВИЧА.**

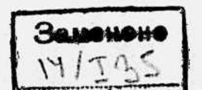
Per aspera ad ardua tendo.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

1865.

ТИПОГРАФІЯ Н. ТИБЛЕНА И КОМП. (Н. НЕКЛЮДОВА).

Вас. Остр., 8 л., № 25.



ВВЕДЕНІЕ.

§ 1. О различіи между философіею и наукою.

Во всей Европѣ философія потеряла кредитъ. Было время, когда она составляла славу и гордость величайшихъ умовъ, а теперь хотя еще она и играетъ важную роль въ системѣ общаго образованія, но объ упадкѣ ея равно свидѣтельствуютъ какъ сѣтованія немногочисленныхъ ея поклонниковъ, такъ и постоянно густѣющіе ряды ея противниковъ. Въ настоящее время немного найдется такихъ людей, которые бы еще вѣрили въ ея громкія обѣщанія, и еще менѣе такихъ, которые бы посвящали себя ей съ тѣмъ страстнымъ терпѣніемъ, съ какимъ тысячи тружениковъ посвящаютъ себя наукѣ. Съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе крѣпнетъ убѣжденіе въ томъ, что философія, по самому существу своихъ стремленій, представляетъ собою нѣчто въ родѣ безвыходнаго лабиринта, въ которомъ ея усталые ревнители осуждены вѣчно блуждать по однимъ и тѣмъ же извилистымъ стезямъ, протоптаннымъ ихъ предшественниками,—и зная, притомъ, что эти предшественники не могли найти себѣ выхода.

Философія была постоянно въ движеніи, но движеніе ея было круговое, и этотъ фактъ тѣмъ разительнѣе, что составляетъ совер-

шенный контрастъ съ прямолинейнымъ движенiемъ науки. Между тѣмъ какъ философiя, несмотря на всѣ потраченныя на нее гигантскiя усилiя, никогда не могла выйти изъ своего круговращенiя около однихъ и тѣхъ же пунктовъ, наука, съ каждымъ годомъ и почти съ каждымъ днемъ, подвигается впередъ и съ каждымъ новымъ шагомъ получаетъ новыя силы для дальнѣйшаго прогресса. Ростъ науки совершается повидимому тѣмъ же порядкомъ, какъ и ростъ организмовъ: съ каждымъ новымъ фазисомъ въ ея развитiи совершенствуются самыя ея функцiи, и совершенствованiе это въ свою очередь становится агентомъ дальнѣйшаго развитiя. Открытiе всякаго новаго факта отзывается на всемъ составѣ науки; всякое усовершенствованiе въ механизмѣ орудiй становится для нея источникомъ новыхъ открытiй. Все дальше и дальше съ неудержимой и все болѣе и болѣе возрастающей силой совершаетъ она свое чудное шествiе отъ открытiя къ открытiю и «процессъ движенiя свѣтилъ небесныхъ расширяетъ мысль человѣческую» (Tennyson). Основныя начала философiи и теперь не менѣе спорны, какъ и двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ,—основныя же начала науки прочно установлены и освѣщаютъ путь европейскаго прогресса. Современная намъ философствующая Германiя трудится надъ разрѣшенiемъ тѣхъ же вопросовъ надъ которыми трудились еще древнiе греки, и при этомъ — тоже безсилiе методовъ къ ихъ разрѣшенiю, тѣ же ничѣмъ не оправдывающiяся надежды. Исторiя философiи представляетъ намъ то зрѣлище, какъ тысячи умовъ, — и въ томъ числѣ самые великiе умы, какими только гордится человѣчество, — настойчиво сосредоточивали всѣ свои усилiя на разрѣшенiи вопросовъ, которые считаются самыми жизненными вопросами, и какъ всѣ эти усилiя привели только къ тому убѣжденiю, что люди весьма легко могутъ впадать въ заблужденiе и что крайне безнадежно, чтобы мы когда-нибудь достигли разрѣшенiя этихъ вопросовъ (*). Единственное завоеванiе, совершенное донынѣ

(*) Сравни предисловiе Канта ко 2-му изданiю Kritik der reinen Vernunft. «До сихъ поръ еще метафизикѣ не выпала счастливая доля выступить на твердый научный путь, хотя она и старше всѣхъ другихъ наукъ. Не подлежитъ сомнѣнiю, что она до настоящаго времени безплодно вращалась въ кругу безплодныхъ отвлеченiй.

философiею, было *критическое*, т. е. иными словами психологическое. Напрасно стараются доказать, что философiя потому до сихъ поръ не сдѣлала никакого прогресса, что задачи ея гораздо сложнѣе и требуютъ для своего разрѣшенiя бо́льшихъ усилiй, чѣмъ менѣе сложныя задачи науки; напрасно предостерегаютъ насъ не дѣлать заключенiй отъ прошедшаго къ будущему и не отрицать возможность прогресса на томъ основанiи, что его до сихъ поръ не было. Какъ ни опасно полагать заранѣе безусловныя границы тому, чего можетъ достигнуть человѣчество, но тѣмъ неменѣе мы можемъ сказать, нисколько не опасаясь впасть въ заблужденiе, что философiя никогда не достигнетъ своихъ цѣлей, потому что цѣли ея лежатъ за предѣлами человѣческихъ силъ,—она имѣетъ дѣло не съ трудностью, а съ невозможностью,— ея вопросы не доступны положительному знанiю, а потому и невозможенъ для нея никакой прогрессъ. Явленiя, ихъ сходства, отношенiе ихъ другъ къ другу, ихъ послѣдовательность, — вотъ все, что только доступно нашему знанiю; стремиться достигнуть большаго знанiя значитъ стремиться перешагнуть за неумолимыя грани человѣческихъ способностей, — чтобы знать болѣе, надо быть болѣе, чѣмъ людьми.

Читатель понялъ, конечно, что я употребляю слово философiя въ нѣсколько ограниченномъ смыслѣ, и такъ какъ въ этомъ только смыслѣ я и буду говорить о ней, то является необходимость объясниться. Во всѣхъ странахъ слово *философiя* получило весьма широкiй смыслъ и употребляется вообще для обозначенiя всякаго рода спекулятивныхъ изслѣдованiй. Въ Англiи даже микроскопы, телескопы, барометры и вѣсы, какъ это съ негодованiемъ замѣчаетъ Гегель (*), окрещиваются именемъ «философскихъ инструментовъ», — Ньютона называютъ философомъ,—даже парламентскiя пренiя называются философскими: такъ широко значенiе, придаваемое этому слову. Можно критиковать подобныя выраженiя, но это будетъ совершенно безполезно, такъ какъ они вошли въ общее употребленiе, и никакая критика не искоренитъ ихъ изъ разговорнаго языка: однако, все-таки, когда кто-либо принимается писать исторiю философiи, то долженъ опредѣлить границы сво-

(*) Geschichte der Philosophie, I, 72.

его предпріятія. Такъ какъ я не имѣю ни малѣйшаго намѣренія включать въ мое сочиненіе изслѣдованій, производимыхъ съ помощію микроскопа, или парламентскихъ преній, но желаю строго держаться тѣхъ вопросовъ, которые заключаются и въ другихъ исторіяхъ философіи, то необходимо долженъ принять слово «философія» въ смыслѣ противоположномъ слову «наука» и ограничиться исключительно одною метафизикой. Въ такомъ смыслѣ оно употребляется во всѣхъ другихъ исторіяхъ философіи; только не всегда проводятся въ этихъ исторіяхъ точныя грани между философіею и наукою.

Въ древнѣйшія времена, въ младенчествѣ міросозерцанія, вся философія, т. е. все знаніе было существенно метафизическое, потому что наука еще не выдѣлилась опредѣлительно. Разрабатываемыя тогда отдѣльныя отрасли знанія, равно какъ и высшія обобщенія, каковы: жизнь, судьба, вселенная, изучались по одному и тому же методу; но съ прогрессомъ человѣческаго развитія выросъ новый методъ, который заявилъ себя сперва робко и безсознательно, а потомъ сталъ раздвигать все болѣе и болѣе свои границы, по мѣрѣ того, какъ увеличивались его силы, и наконецъ отдѣлился и вступилъ въ открытую борьбу съ своимъ родителемъ и соперникомъ. Ребенокъ наложилъ руку на отца, подобно тому, какъ миѳическій Зевесъ, призвавъ въ помощь титановъ, низвергъ Сатурна и завладѣлъ его престоломъ. Наблюденіе и опытъ явились титанами новаго метода.

Многіе сожалѣютъ о такой узурпаціи со стороны науки, воображая наивно, что философія лучше соотвѣтствовала бы потребностямъ людей. Это сожалѣніе есть отчасти неразсуждающее чувство, отчасти же незнаніе предѣловъ человѣческихъ способностей. Даже между людьми, считающими философію попыткою на невозможное, многіе думаютъ, что слѣдуетъ продолжать заниматься ею ради тѣхъ возвышенныхъ воззрѣній, которыя она будто-бы открываетъ предъ нами. Это походитъ на то, какъ еслибы кто-нибудь, желая отправиться въ Америку, рѣшился непремѣнно идти туда пѣшкомъ по той причинѣ, что пѣшее путешествіе поэтичнѣе, нежели ѣзда на пароходѣ и по желѣзной дорогѣ. Тщетно доказываютъ ему невозможность перейти пѣшкомъ Атлантическій океанъ: онъ признаетъ пошлый фактъ, но его возвышенная душа провидитъ какую-то таинственную надземную дорогу, по которой онъ все-таки пройдетъ. Онъ умретъ не видавъ Америки, но до послѣдняго издыханія будетъ увѣрять, что открылъ путь, по которому другіе дойдутъ до этой страны.

Почтеннѣйшій читатель! покончимъ разъ навсегда съ этими возвышенными воззрѣніями, которыя будто-бы составляютъ исключительное достояніе философіи. По справедливости можно назвать невѣждою человѣка, который въ настоящее время не знакомъ съ величіемъ и глубиною тѣхъ воззрѣній, къ какимъ приводятъ насъ астрономическія и геологическія изслѣдованія, и который никогда не вздрогнулъ при видѣ откровеній, дѣлаемыхъ телескопомъ и микроскопомъ. Величіе стремленій и глубина изслѣдованій, а равно и всѣ высшія обобщенія, каковы: жизнь, судьба, вселенная, находятъ въ наукѣ столь же важное мѣсто, какъ и въ философіи, съ тою только разницею, что въ наукѣ они менѣе туманны и прочнѣе основаны. Еслибы мы даже и были принуждены признать, что наука не имѣетъ такихъ возвышенныхъ воззрѣній, какія имѣетъ философія, то и въ такомъ случаѣ, конечно, серьезные умы не задумались бы промѣнять эти возвышенныя воззрѣнія на истину.

Наши усилія, наша страсть, наши надежды имѣютъ предметомъ истину, а не выспреннія воззрѣнія,—намъ нужно дѣйствительное знаніе, а не притязаніе на знаніе. Если мы не въ состояніи достигнуть до извѣстныхъ высотъ, то намъ лучше признаться, что эти высоты недосягаемы, а не обманывать себя и другихъ звонкими фразами. Бентамъ предостерегаетъ отъ употребленія эпитетовъ, возбуждающихъ вопросъ; слово «возвышенныя» и есть одинъ изъ такихъ эпитетовъ, имъ-то философія манитъ къ себѣ неопытнаго учащагося. Приведемъ здѣсь образчикъ, какимъ образомъ возвышенныя чувства прилагаются къ рѣшенію вопросовъ, въ которыхъ идетъ дѣло не о чувствѣ, а объ истинѣ; слова эти произнесены были съ профессорской каѳедры студентамъ, не имѣющимъ еще выработанныхъ убѣжденій:

«Въ теченіе нѣсколькихъ послѣднихъ лѣтъ вошелъ въ моду духъ превратнаго презрѣнія къ метафизическимъ міросозерцаніямъ древнихъ мудрецовъ. Увы! Я не могу понять основаній этого явленія. Можно ли ликовать при видѣ того, что мы наконецъ открыли, что наши способности созданы только для земли и для земныхъ явленій? Можно ли

радоваться нашей собственной ограниченности и услаждаться тѣмъ, что достодолжными доказательствами можетъ быть доказано, что мы рабы чувствъ и чувственныхъ фактовъ? Стремленіе древнихъ мудрецовъ къ достиженію высшаго и совершеннѣйшаго знанія и самое забвеніе ихъ о низшихъ сферахъ знанія въ пылу стремленія къ высшимъ, во всякомъ случаѣ, представляли собой славное и неопровержимое свидѣтельство о высокомъ назначеніи человѣка, и можно даже сказать, что самыя ихъ заблужденія болѣе приближали насъ къ истинѣ, чѣмъ это могутъ сдѣлать всѣ наши открытія. Этотъ моментъ въ исторіи, когда лордъ Бэконъ, своею ясною и могучею діалектикою, низвелъ нашихъ мыслителей съ высотъ древняго міросозерцанія (съ которыми тогда только еще начиналъ знакомиться новый міръ) въ болѣе скромныя, но болѣе разнообразныя и обширныя области индуктивнаго мышленія, напоминаетъ мнѣ ту картину нашего великаго поэта, когда свѣтлый и прекрасный ангелъ-вожатый выводитъ праотцевъ нашихъ изъ рая, чтобы оставить ихъ потомъ въ мірѣ, правда обширномъ и разнообразномъ, но преисполненномъ терній и шиповъ, гдѣ человѣкъ не обезпеченъ даже въ необходимомъ и долженъ добывать его съ опасностью жизни, рабскимъ трудомъ, въ потѣ чела, съ пониженными долу руками.» (*)

Читатель былъ бы въ правѣ оскорбиться нашимъ недовѣріемъ къ его сообразительности, еслибы мы вздумали отвѣчать на нелѣпости и неопредѣленныя положенія этого отрывка, который однако можетъ служить типическимъ образчикомъ того, что повторяютъ на разные лады многіе новѣйшіе писатели. Остановимся только на начальной фразѣ. Я совершенно согласенъ, что нельзя относиться съ презрѣніемъ къ метафизическимъ умозрѣніямъ древнихъ мудрецовъ, хотя эти умозрѣнія и были ошибочны. Они вѣдь послужили предвѣстниками новѣйшей науки. Безъ нихъ мы блуждали бы и теперь во мракѣ. Утраченныя надежды человѣчества никогда не могутъ быть предметомъ презрѣнія. Съ напряженнымъ вниманіемъ слѣдимъ мы за усиліями первыхъ мыслителей и въ самыхъ ихъ неудачахъ усматриваемъ задатки будущихъ побѣдъ.

(*) Archer Butler, Lectures on the Hist. of Anc. Philosophy, II, 109.

Историческая связь науки съ философіей и существенное между ними различіе, которое повело къ разрыву между ними и къ окончательному небреженію философіею, будутъ понятнѣе, когда мы яснѣе представимъ характеристику той и другой. Предметъ обѣихъ одинъ и тотъ же,—объясненіе явленій природы. Слѣдовательно, ихъ характеристическія особенности заключаются не въ искомомъ предметѣ, а скорѣе въ методѣ изслѣдованія. Я не встрѣчалъ удовлетворительнаго изложенія этихъ характеристическихъ особенностей; мнѣ кажется, что дабы сдѣлать ихъ удобопонятными, слѣдуетъ представить оба метода, и метафизическій и научный, въ ихъ примѣненіи къ изслѣдованію какого-нибудь явленія. Возьмемъ для примѣра *вертящіеся столы* (*).

Нѣсколько человѣкъ стоятъ вокругъ стола, положивъ спокойно на него свои руки и остерегаясь, чтобы какъ-нибудь не толкнуть его въ какомъ бы то ни было направленіи. Чрезъ нѣсколько минутъ столъ движется, сначала тихо, потомъ съ возрастающею скоростью. Общество состоитъ изъ людей весьма почтенныхъ, которыхъ нельзя никакъ заподозрить въ умышленномъ обманѣ. Явленіе столь неожиданно, столь безпримѣрно, что настоятельно требуетъ объясненія. Оно представляетъ намъ наглядный примѣръ того, какъ зарождалась философія. Въ виду столь необыкновеннаго явленія люди не могутъ не искать объясненія, которое бы ихъ вразумило, какъ оно происходитъ. Они не болѣе, какъ простые зрители,—они видятъ только совершеніе извѣстнаго явленія, причины же явленія сокрыты отъ ихъ взоровъ; но они не довольствуются ролью зрителя,—не имѣя возможности взглянуть за кулисы и видѣть проволоки, которыми кукла приводится въ движеніе, они стараются разгадать то, чего не видятъ. Такимъ-то образомъ

(*) Трудно подобрать подходящій примѣръ, потому что если мы возьмемъ неоспоримую научную истину, то читателю трудно будетъ стать на метафизическую точку зрѣнія; напротивъ, если взять какой-либо спорный вопросъ, то читатель пожалуй самъ предпочтетъ метафизическое объясненіе и откажется признать объясненіе научное. Верченіе столовъ не представляетъ ни одного изъ этихъ неудобствъ. Эта манія распространилась такъ недавно, что мы еще живо помнимъ умственное настроеніе ея теоретиковъ; заблужденіе же достаточно уже осмѣяно, для того чтобы обращаться съ нимъ какъ съ заблужденіемъ.

человѣкъ становится *interpres naturae*,—истолкователемъ природы. Метафизикъ ли онъ или человѣкъ науки, его исходная точка одна и та же. Ошибочно думаютъ нѣкоторые, что метафизикъ отличается отъ человѣка науки тѣмъ, что черпаетъ свои объясненія изъ глубины своего духа, вмѣсто того чтобы почерпать ихъ въ наблюденіи фактовъ. И тотъ и другой наблюдаютъ факты и почерпаютъ свои объясненія изъ глубины своихъ умовъ. Строго говоря, для объясненія самаго простаго факта необходимо присоединеніе къ нему какого-либо умственнаго вывода, чего-то присовокупляемаго умомъ, подсказываемаго умомъ и не содержащагося въ непосредственномъ наблюденіи. Факты суть сочетанія прямаго наблюденія и косвеннаго умозаключенія; они заключаютъ въ себѣ два элемента: чувственный и умозрительный. Научная цѣнность фактовъ зависитъ отъ прочности связанныхъ съ ними умозаключеній; въ этомъ заключается глубокая истинность парадокса Кюллена, что между людьми въ ходу болѣе ложныхъ фактовъ, нежели ложныхъ теорій.

Факты, входящіе въ составъ феномена самовертящихся столовъ, совсѣмъ не такъ просты, какими ихъ представляютъ. Удержимся отъ всякой критики и обратимъ вниманіе единственно на самое явленіе, которое можно выразить съ совершенною точностью слѣдующимъ образомъ: столъ вертится; причина его вращенія неизвѣстна. Для объясненія этой причины одинъ разрядъ метафизическихъ умовъ относитъ явленіе насчетъ невидимаго духа; сопоставляя это проявленіе духа съ другими ему извѣстными, толкователь не находитъ затрудненія повѣрить, что столомъ двигаетъ духъ, такъ какъ движеніе происходитъ несомнѣнно безъ посредства человѣка; и достопочтенные свидѣтели увѣряютъ, что не толкали стола. Если столъ не движется самъ собою, то ясно, что его долженъ двигать какой-то духъ.

Есть и иного рода умы, которые даютъ другое объясненіе, также метафизическое, хотя защитники его съ насмѣшкою отвергаютъ спиритическую гипотезу. Эти умы не расположены допускать посредства духовъ въ явленіяхъ видимаго міра; но ихъ толкованіе, хотя и употребляетъ языкъ науки, столь же далеко отъ научной индукціи, какъ и презираемый ими спиритизмъ. Они приписываютъ явленіе электричеству. Сопоставляя это предполагаемое проявленіе электричества съ

нѣкоторыми другими фактами, доказывающими повидимому, что дѣйствіе нервовъ тождественно съ электричествомъ, они смѣло утверждаютъ, что электричество струится изъ оконечностей пальцевъ; одинъ джентльменъ выразилъ даже мысль, что «нервный токъ имѣетъ по всей вѣроятности вращательное дѣйствіе и способность выдѣлять изъ себя избытокъ своей силы.»

Всѣ эти объясненія находили себѣ вѣру въ обыкновенной публикѣ, хотя, за немногими развѣ только исключеніями, всѣ сколько-нибудь мыслящіе люди отказывались признать ихъ за истину. Очевидная ихъ несостоятельность заключается въ полномъ отсутствіи ручательствъ за ихъ достовѣрность. Мы не можемъ довольствоваться такими объясненіями, которыя лишены прочныхъ гарантій. Покупая серебряную ложку, мы прежде всего ищемъ на ней слѣда клейма пробирной палаты, чтобы убѣдиться, что ложка дѣйствительно серебряная, а не изъ накладнаго серебра. Клеймо пробы уничтожаетъ наше недовѣріе. Точно такимъ же образомъ, когда верченіе стола объясняется дѣйствіемъ духа, мы, вмѣсто того, чтобы спорить, дѣйствуетъ ли духъ силою неба или силою ада, скептически относимся къ начальному предположенію о самомъ присутствіи духа. Докажите намъ сначала это присутствіе, тогда мы пойдемъ дальше. Мы можемъ допустить, что если духъ *присутствуетъ*, то онъ способенъ произвести вращеніе стола; но мы не можемъ позволить вамъ допустить это присутствіе съ тѣмъ только, чтобы объяснить это движеніе, потому что, если объясняемый фактъ будетъ служить достаточнымъ доказательствомъ объясненія, то мы съ одинаковою достовѣрностью будемъ въ состояніи утверждать, что вращеніе происходитъ отъ дѣйствія невидимаго дракона, который сообщаетъ столу вращательное движеніе взмахами своихъ ужасныхъ крыльевъ.

Такая же коренная ошибка лежитъ и въ основаніи гипотезы объ электричествѣ. Электричество, въ сущности, есть менѣе невѣроятное предположеніе, но присутствіе его должно быть все-таки доказано. Но еслибы намъ и доказали присутствіе электричества, то этого еще мало: мы тогда должны потребовать доказательства, что электричество именно такимъ особеннымъ образомъ дѣйствуетъ на столы и тому подобные предметы. Мы имѣемъ различныя средства удостовѣриться, какъ

въ присутствіи электричества, такъ и въ томъ, какимъ образомъ оно дѣйствуетъ на извѣстный предметъ. Но почтенный джентльменъ, который съ такою увѣренностью говорилъ «о токахъ, исходящихъ изъ оконечностей пальцевъ», и не пытался доказать ихъ присутствіе, и кромѣ того, такъ какъ мы знаемъ, что даже еслибы въ явленіи вертящихся столовъ и оказалось присутствіе электрическихъ токовъ, то эти токи не могли бы заставить столъ вертѣться, и потому всѣ научно-образованные люди съ презрѣніемъ отвернулись отъ объясненія вращенія столовъ электричествомъ.

Таковы метафизическіе методы объясненія явленій. Разсмотримъ теперь научный методъ. Искомое въ данномъ случаѣ есть неизвѣстная причина движенія столовъ. Для того, чтобы найти неизвѣстное, мы должны искать его чрезъ посредство того, что намъ извѣстно, а не того, что намъ также неизвѣстно. Есть ли какіе-либо извѣстные факты, съ которыми это движеніе могло бы быть связано? Первое и самое очевидное предположеніе состоитъ въ томъ, что столъ толкали руки, лежавшія на немъ. Есть одно затрудненіе при подобномъ объясненіи, а именно: что клавшіе на столъ свои руки лица торжественно увѣряютъ, что они *не* толкали стола; такъ какъ это люди въ высшей степени почтенные, то мы обязаны имъ вѣрить.

Но имѣютъ ли ихъ показанія какой-либо вѣсъ? Въ этомъ заключается весь вопросъ. Истинно-философскіе умы ставятъ почти ни во что достопочтенность свидѣтелей въ матеріяхъ, требующихъ болѣе проницательности, нежели честности. Одинъ французъ увѣрялъ своего друга, что земля движется вокругъ солнца и ручался въ томъ своимъ «честнымъ словомъ», но въ тонкихъ и многотрудныхъ научныхъ вопросахъ «честныя слова» людей не имѣютъ никакого вѣса. Итакъ, мы можемъ отложить въ сторону достопочтенность свидѣтелей и, съ полной увѣренностью въ ихъ честности, оцѣнить настоящую цѣнность ихъ показанія, которая сводится къ слѣдующему: «они *не сознаютъ* того, чтобы они толкали столъ.» Такимъ образомъ фактъ, казавшійся сначала весьма простымъ, а именно, что «люди не толкали стола», превращается въ другой весьма сомнительный, что «люди не сознавали своего толканія». Разсматривая вопросъ съ этой стороны, мы находимъ въ физіологіи бездну примѣровъ дѣйствія мышцъ, не сопровождаемаго

яснымъ сознаніемъ; нѣкоторые изъ этихъ примѣровъ весьма подходятъ къ безсознательному толканію, которое могло повернуть столъ. Такимъ образомъ мы получимъ три важные результата: 1) Толканіе есть достаточная причина, которая не хуже духа или матеріи можетъ служить объясненіемъ движенія стола. 2) Толканіе можетъ происходить безъ яснаго сознанія со стороны толкающаго лица. 3) Извѣстно, что напряженное ожиданіе способно привести мышцы въ такое состояніе, что онѣ могутъ произвесть безсознательное толканіе.

Если разсматривать безсознательное толканіе, какъ простую гипотезу, то это—гипотеза строго-научная; она можетъ быть невѣрна, но она выполняетъ всѣ предварительныя условія. Она тѣмъ рознится отъ другихъ двухъ гипотезъ, гипотезы духа и гипотезы электричества, что не предполагаетъ ничего до того времени неизвѣстнаго или недоступнаго доказательству; каждое положеніе ея провѣрено, между тѣмъ какъ метафизики не провѣрили ни одного изъ своихъ положеній: они не доказали ни присутствія своихъ дѣятелей, ни того, могутъ ли эти дѣятели, еслибы они тутъ и присутствовали, дѣйствовать именно этимъ образомъ. О духахъ мы ничего не знаемъ, а потому ничего не можемъ и сказать. Объ электричествѣ мы знаемъ нѣчто, но то, что мы объ немъ знаемъ, не согласуется съ гипотезой столоверченія посредствомъ электричества. О толканіи мы знаемъ, что оно можетъ приводить и приводитъ столы въ вращательное движеніе. Итакъ, чтобы эту послѣднюю гипотезу обратить въ научную истину, надо только доказать присутствіе толканія въ этомъ данномъ случаѣ. Оно доказывается нѣсколькими способами, положительными и отрицательными, какъ я это объяснилъ еще въ то время, когда это явленіе въ первый разъ обратило на себя вниманіе общества. Оно доказывается положительно тѣмъ, что если мы кладемъ руки на скатерть или на такіе предметы, которые легко скользятъ по столу, то станетъ двигаться скатерть или предметы на столѣ, а не самъ столъ. Оно доказывается отрицательно тѣмъ, что если лица, кладущіе руки на столъ, предупреждены въ томъ, что могутъ произвести безсознательное толканіе, и если имъ внушено, чтобы они строго наблюдали за своими ощущеніями, то столъ у нихъ не двигается, хотя онъ часто двигался прежде того. Провѣривъ такимъ образомъ существованіе безсозна-

тельнаго толканія, которое составляетъ послѣднее звѣно въ цѣпи нашихъ доказательствъ, мы получаемъ полную достовѣрность.

Разсмотрѣніе этихъ трехъ различныхъ объясненій одного и того же явленія раскрываетъ намъ характеристическую черту, отличающую научный методъ: она состоитъ въ *повѣркѣ* каждаго шага въ процессѣ мышленія, въ закрѣпленіи каждаго положенія отдѣльно, въ крайне осмотрительномъ переходѣ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному. Итакъ коренное различіе между метафизическимъ и научнымъ методами заключается не въ томъ, что будто-бы они почерпаютъ свои объясненія изъ различныхъ источниковъ: одинъ изъ разума, другой изъ наблюденія,— а въ томъ, что одинъ довольствуется объясненіемъ, которое ничѣмъ инымъ не гарантировано, какъ только тѣмъ, что уже содержится въ логическомъ объясненіи затрудненія; тогда какъ другой повелительно требуетъ, чтобы каждое положеніе считалось временнымъ, гипотетическимъ, пока не будетъ сличено съ фактомъ, удостовѣрено надлежащими доказательствами, однимъ словомъ *повѣрено*. Гарантіи метафизиковъ чисто логическія, субъективныя: это intellectus sibi permissus. Гарантіи людей науки заключаются въ совпаденіи идеи съ опытомъ. Бэконъ говоритъ, что всѣ чисто-логическія объясненія не имѣютъ никакой цѣны, потому что природа всегда значительно хитрѣе тончайшаго довода: «Subtilitas naturae subtilitatem argumentandi multis partibus superat.» Потомъ онъ присовокупляетъ съ своей обыкновенною мѣткостью: «Sed axiomata a particularibus ritè et ordine abstracta nova particularia rursus facile indicant et designant.» Эти-то новыя частности добываются посредствомъ другихъ уже извѣстныхъ частностей и дополняютъ недостающія звенья въ причинной цѣпи.

Откройте исторію науки на какой хотите главѣ; ея страницы покажутъ вамъ, что всѣ заблужденія происходитъ вслѣдствіе пренебреженія великаго начала повѣрки частностей. Умъ человѣка безпрерывно стремится «предвосхитить» природу и довольствуется такими предвосхищеніями, если только они имѣютъ логическую состоятельность. Когда Галенъ и Аристотель думали, что воздухъ обращается въ артеріяхъ, заставляетъ пульсъ биться и охлаждаетъ температуру крови, то они довольствовались подобнымъ предвосхищеніемъ,—они не повѣрили фактъ присутствія воздуха и его охлаждающаго дѣйствія,—когда

они утверждали, что «спиртозная кровь» питаетъ болѣе нѣжные органы, каковы легкія, а «венозная кровь» болѣе грубые органы, каковы печень; что спиртъ, какъ чистѣйшій элементъ крови, вырабатывается въ лѣвой полости, а венозная кровь въ правой, они довольствовались непровѣренными предположеніями. Точно такимъ же образомъ и въ наше время нѣкоторые замѣчательные физіологи пришли къ тому заключенію, что въ организмѣ есть какая-то жизненная сила, останавливающая химическіе процессы, единственно потому, что довольствовались непровѣреннымъ метафизическимъ объясненіемъ явленій. Еслибы они строго вглядѣлись въ фактъ, то увидѣли бы, что химическіе процессы не только не «останавливаются», но непрерывно дѣйствуютъ въ организмѣ, и что разнообразный ходъ ихъ долженъ быть приписанъ или различіямъ въ условіяхъ (которыя произвели бы разницу и внѣ организма) или тому, что дѣйствіе извѣстныхъ причинъ заслоняется и парализируется дѣйствіемъ другихъ причинъ.

Если читатель согласенъ съ предъидущими разсужденіями, то онъ пойметъ, что отличительная черта науки состоитъ въ ея методѣ постепенной повѣрки, а не въ томъ, какъ полагаютъ нѣкоторые, что она употребляетъ индукцію вмѣсто дедукціи. Всякая наука дедуктивна; она становится дедуктивна по мѣрѣ своего отдѣленія отъ обыкновеннаго ненаучнаго знанія и по мѣрѣ своего уклада въ систему. «Хотя всѣ науки стремятся сдѣлаться болѣе и болѣе дедуктивными,» говоритъ одинъ знаменитый ученый, «онѣ вмѣстѣ съ тѣмъ не перестаютъ быть и индуктивными, каждый шагъ въ дедукціи есть въ тоже время индукція. Противоположность существуетъ не между терминами: индуктивный и дедуктивный, а между терминами: дедуктивный и опытный (*).

Опытъ есть великое орудіе повѣрки. Различіе между древнею и новою философіею заключается въ той легкости, съ которою первая

(*) J. S. Mill, System of Logic, можетъ-быть одно изъ величайшихъ философскихъ произведеній Англіи послѣ «Опыта» Локка. Еслибы Милль изобрѣлъ новую терминологію или выражался съ меньшею ясностью, то онъ навѣрное пріобрѣлъ бы славу глубокомысленнаго писателя, которая, по совершенному непониманію существа мысли, такъ часто смѣшивается съ темнотою.

принимала аксіомы и гипотезы за основанія дедукціи, и въ той преднамѣренной осмотрительности, съ которою послѣдняя старается повѣрить свои аксіомы и гипотезы, прежде чѣмъ выводить изъ нихъ какія-либо заключенія. Мы строимъ гипотезы столь же смѣло, какъ и древніе; но мы знаемъ, что это только гипотезы, и если случится намъ забыть о томъ, то соперники наши поспѣшатъ напомнить намъ, что наши догадки бездоказательны. Безъ догадокъ наука невозможна. Мы никогда не открыли бы новыхъ острововъ, еслибы не выходили въ море съ намѣреніемъ зайти за мѣсто солнечнаго заката. Для открытія новыхъ земель мы должны часто терять изъ виду берега. Г. Томсонъ прекрасно выражаетъ эту мысль: «Философія дѣйствуетъ по кредитной системѣ; еслибы она никогда не дѣлала затратъ свыше своего капитала, то наше богатство далеко не было бы столь громадно, какимъ оно является теперь. (*)» Но хотя и метафизики, и люди науки торгуютъ на основаніяхъ кредитной системы, каждый изъ нихъ имѣетъ совершенно особыя понятія о способахъ пользованія кредитомъ. Метафизикъ—это купецъ, который спекулируетъ бойко безъ наличнаго капитала, которымъ бы могъ удовлетворить требованія своихъ кредиторовъ. Онъ даетъ векселя, но у него нѣтъ ни золота, ни имуществъ въ обезпеченіе долговъ; его векселя не суть представители цѣнностей, хранящихся гдѣ-нибудь въ кладовыхъ. Какъ ни великолѣпны его спекуляціи, первый упрямый кредиторъ, настоятельно требующій платы, сдѣлаетъ его банкротомъ. Человѣкъ науки такой же предпріимчивый и рискующій ежеминутно купецъ, но онъ сознаетъ необходимость имѣть прочный капиталъ, которымъ въ случаѣ надобности онъ могъ бы отвѣчать за свои векселя; онъ знаетъ, какому риску онъ подвергается, если этотъ капиталъ истощится; онъ знаетъ, что банкротство ждетъ его, если не хватитъ капитала.

Итакъ противоположность между философіею и наукою, или между метафизикою и положительною наукою, заключается въ противоположности методовъ; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы методъ одной состоялъ въ дедукціи, а методъ другой въ наблюденіи. Въ высшей степени ложно общепринятое понятіе объ индуктивномъ методѣ, какъ

(*) Outlines of the Laws of Thought, стр. 312.

о методѣ, ограничивающимся простымъ наблюденіемъ фактовъ. Каждый образованный мыслитель знаетъ, что наблюдаемые факты суть частныя теоріи, т. е. что каждый фактъ, занесенный въ науку въ видѣ наблюденія, состоитъ изъ синтеза ощущенія и вывода. Мы сейчасъ же объяснимъ эту мысль примѣромъ. Притомъ не надо забывать, что наука постоянно дѣлаетъ открытія съ помощью одного только разсужденія, безъ всякаго непосредственнаго наблюденія, даже не имѣя предъ глазами явленій, классификацією которыхъ она занимается, потому что, когда факты выражены формулами, мы рѣшаемся довольствоваться этими формулами, какъ символами или уравненіями, и увѣрены, что результаты нашихъ работъ надъ этими формулами выйдутъ согласны съ природою. Френель (Fresnel) предсказалъ измѣненія въ поляризаціи не на основаніи непосредственнаго наблюденія надъ фактами, а единственно чрезъ посредство алгебраическихъ формулъ. Астрономія изучается болѣе вычисленіями на бумагѣ, нежели наблюденіями съ помощью телескопа, который употребляется преимущественно для повѣрки найденныхъ уже на бумагѣ выводовъ. Если сравнимъ наши астрономическія и геологическія теоріи съ космическими умозрѣніями Платона или Гегеля, то мы не найдемъ въ нихъ недостатка въ умозрительной смѣлости, обгоняющей медленный процессъ наблюденія; основное различіе ихъ отъ космическихъ умозрѣній заключается въ той строгой точности, съ какою устанавливаются ихъ дедуктивныя формулы, и потомъ въ тѣхъ требованіяхъ, какія они предъявляютъ, для того чтобы признать какой-либо выводъ окончательно доказаннымъ. Галилей сдѣлалъ изъ астрономіи науку, начавъ отыскивать неизвѣстное посредствомъ извѣстнаго и объясняя небесныя явленія тѣми законами движенія, которые были раскрыты въ явленіяхъ, совершающихся на поверхности земли. Геологія стала возможна какъ наука только тогда, когда для объясненія главныхъ ея явленій обратились къ законамъ дѣйствія воды, выведеннымъ изъ тѣхъ явленій, которыя совершаются въ рѣкахъ, лиманахъ и заливахъ. Наука тѣмъ же путемъ доходитъ до пониманія геологическихъ фактовъ, изъ которыхъ слагается лѣтопись земнаго шара, какъ и до объясненія обыкновенныхъ случаевъ вседневной жизни. Тотъ же умственный процессъ совершается и при чтеніи страницъ великой каменной книги горъ, какъ и при заключеніи изъ мокроты, за-

мѣченной на улицахъ, что недавно шелъ дождь. Въ одномъ случаѣ умъ пробѣгаетъ неизмѣримыя пространства времени и заключаетъ, что явленія произошли отъ тѣхъ же причинъ, какія произвели подобныя же явленія по послѣднимъ опытамъ; въ другомъ случаѣ умъ заключаетъ, что сырость на улицахъ и возвышеніе уровня воды въ канавахъ произведены тою же причиною, которая на нашихъ глазахъ часто производила ихъ. Оба эти умозаключенія, изъ которыхъ одно обнимаетъ собою миріады тысячелѣтій, а другое—лишь нѣсколько минутъ, одинаково опираются съ одной стороны на нѣкоторые общеизвѣстные признаки, а съ другой — на антецедентъ, способный произвести тѣ же признаки. Оба они могутъ быть ложны. Сырость на улицахъ могла произойти отъ бочки съ водою или отъ лопнувшей водопроводной трубы. Мы должны поискать еще другихъ признаковъ дождя, кромѣ мокроты на улицахъ и мутности воды въ канавахъ, которыя могли произойти и отъ лопнувшаго водопровода. Если мы усматриваемъ прохожихъ съ мокрыми зонтиками въ рукахъ, а у нѣкоторыхъ даже и надъ головами, тогда этотъ признакъ подкрѣпляетъ нашъ выводъ о томъ, что дождь, а не другая какая-либо причина, произвелъ извѣстныя явленія. Точно такимъ же образомъ геологъ ищетъ другихъ указаній кромѣ дѣйствія воды и если эти указанія накопляются, то вмѣстѣ съ тѣмъ крѣпнетъ и его убѣжденіе.

Таковъ ходъ науки, но ходъ философіи совершенно иной. Ея заключенія воздвигаются на непрочныхъ основаніяхъ, она идетъ не отъ извѣстнаго факта къ неизвѣстному, а отъ какого-либо неизвѣстнаго къ другому, точно также неизвѣстному. Она ведетъ свои дедукціи отъ природы Бога, природы духа, сущности вещей и отъ требованій разума. Рождаясь изъ такого тумана, умозаключеніе философіи, какъ бы оно ни было блестяще, есть только радуга, а не мостъ.

Для узаконенія своего метода, философъ долженъ сперва доказать, что есть совершенное совпаденіе между природою и его *интуитивнымъ разумомъ* (*), такъ что все, вѣрное въ отношеніи къ разуму, вѣрно и въ отношеніи къ природѣ. Геологъ напримѣръ предполагаетъ, что дѣйствіе воды было за милліоны лѣтъ точно такое же, какъ и теперь, такъ что свойства ея, доказанныя въ *настоящемъ*, можно смѣло предполагать и въ *прошедшемъ*. Затѣмъ онъ приводитъ данныя въ подкрѣпленіе своего предположенія, показывая, что это предположеніе необходимо и что оно достаточно для объясненія фактовъ, которые никакимъ другимъ путемъ необъяснимы. Въ такомъ ли положеніи находится и философъ? Доказываетъ ли онъ прочность своего предварительнаго предположенія? Доказываетъ ли онъ существованіе связи между своимъ интуитивнымъ разумомъ и тѣми нуменами или сущностями вещей, о которыхъ онъ толкуетъ? Доказываетъ ли онъ вѣроятность такого совпаденія между ними, что то, что вѣрно въ отношеніи къ одному, можетъ быть признако вѣроятнымъ и въ отношеніи къ другому? Нисколько. Онъ только предполагаетъ, что это такъ. Онъ предпосылаетъ въ видѣ основанія всякой философіи, что интуитивный разумъ способенъ произносить окончательные приговоры даже и въ томъ случаѣ, когда доказательства цѣликомъ поставляются имъ же самимъ. Онъ предполагаетъ, что интуиція встрѣчается лицомъ къ лицу съ бытіемъ и слѣдовательно имѣетъ непосредственное знаніе бытія. Такое громадное предположеніе, такое произвольное рѣшеніе вопроса можетъ быть допущено только въ томъ случаѣ, если будетъ доказано, что противное ему предположеніе ложно. Но теперь несомнѣнно, что мы можемъ предполагать совершенно противное и притомъ предполагать съ не меньшимъ основаніемъ. Я могу предполагать, что интуиція не становится лицомъ къ лицу съ бытіемъ; это предположеніе кажется мнѣ даже гораздо вѣроятнѣе; оно по крайней мѣрѣ столь же сильно, какъ и противное ему. Пусть метафизикъ докажетъ мнѣ основательность своего предположенія, или неосновательность моего. Пусть онъ предъявитъ мнѣ какое-либо основаніе для повѣрки. Онъ можетъ-быть скажетъ мнѣ (какъ говорили мнѣ въ прежніе года не безъ до-

(*) Подъ словомъ интуитивный разумъ я подразумѣваю то, что нѣмцы называютъ Vernunft, въ отличіе отъ Verstand (разумъ и пониманіе, Reason и Understanding по переводу Кольриджа). Слово разумъ слишкомъ глубоко коренится въ рѣчи, чтобы можно было дать ему новое значеніе. Я думаю, что прибавкою къ слову разумъ эпитета интуитивный я достаточнымъ образомъ предостерегу читателя въ томъ, что здѣсь идетъ рѣчь о процессѣ мышленія въ трансцендентальныхъ изслѣдованіяхъ.

сады Гегельянцы), что «разумъ долженъ самъ себя повѣрять», но, къ несчастью, разумъ не обладаетъ этою способностью, потому что еслибы онъ обладалъ ею, то философія не спорила бы до сихъ поръ о своихъ основныхъ началахъ; если же онъ претендуетъ на обладаніе этою способностью, то кто поручится за его исправность, quis custodiet ipsos custodes? Если философія возможна, то ея единственное основаніе лежитъ въ совпаденіи природы съ интуитивнымъ разумомъ. Но правильный анализъ нашихъ умственныхъ процессовъ даетъ намъ такой растворъ, который окончательно уничтожаетъ послѣдній остатокъ органическаго основанія, изъ котораго выростаетъ философія.

Умствованіе (reasoning), если я не ошибаюсь, есть совершенно такой же умственный процессъ, какъ и представленіе (perception), съ тою только разницею, что представленіе есть заключеніе о предметахъ *присутствующихъ*, а умствованіе — о предметахъ *отсутствующихъ*. Въ распущенной разговорной рѣчи ощущеніе и представленіе принимаются другъ за друга; но если мы строго отдалимъ отъ нашихъ представленій всѣ элементы, не заключающіеся на самомъ дѣлѣ въ одновременныхъ съ ними ощущеніяхъ, тогда окажется, что представленіе отличается отъ ощущенія привходящими къ нему нѣкоторыми выводами. Такъ напр. мы представляемъ себѣ предметъ твердымъ, четыреугольнымъ, душистымъ, сладкимъ и проч. изъ нѣкоторыхъ выводовъ, проистекающихъ изъ его формы, цвѣта и проч., хотя мы въ настоящее время не осязаемъ, не обоняемъ и не вкушаемъ этого предмета. Какъ составился этотъ выводъ? Онъ есть воспроизведеніе въ сознаніи чего-то, что было прежде того наблюдаемо въ связи съ предметомъ и что предполагается присущимъ и теперь предмету, хотя оно не присутствуетъ въ ощущеніи. Я не ощущаю сладости, когда гляжу на кусокъ сахару; но видъ сахара воспроизводитъ въ моемъ сознаніи ту сладость, которую причинитъ сахаръ моему чувству вкуса, когда придетъ въ соприкосновеніе съ моимъ языкомъ. Я представляю себѣ сладость, воспроизводя въ умѣ то, чего не ощущаю. Я заключаю, что кусокъ бѣлаго вещества предо мною — сахаръ, подобно тому какъ заключаю, что идетъ дождь, когда вижу изъ окна воду, которая падаетъ на улицу. Въ обоихъ случаяхъ выводы могутъ быть невѣрны. Бѣлое вещество можетъ быть соль; падающая вода можетъ

быть льется брызгами изъ лейки. Но въ томъ и другомъ случаѣ представленія нѣчто привзошло къ ощущенію и это нѣчто есть умозаключительное, т. е. состоитъ изъ предположенія, что предмету присуще извѣстное качество, хотя мы этого качества и не ощущаемъ.

Умствованіе тоже дѣйствуетъ посредствомъ заключеній относительно предметовъ, которые хотя и подлежали прежде чувствамъ, но теперь вовсе не имѣются на лицо. Умствованіе есть воспроизведеніе въ сознаніи предметовъ, которые еслибы присутствовали, то произвели бы такое-то впечатлѣніе на сознаніе. Оно есть умственное восполненіе ихъ дѣйствительнаго существованія. Такъ, когда по мокротѣ на улицахъ и по мутной водѣ въ канавахъ я заключаю, или вывожу, что дождь *шелъ*, то я представляю самому себѣ явленіе паденія воды въ томъ же почти порядкѣ, въ какомъ бы вода падала теперь, еслибы она падала. Внимательно разсматривая любую цѣпь умствованій, мы найдемъ, что еслибы возможно было возстановить всѣ звѣнья въ цѣпи, т. е. подставить дѣйствительные предметы въ надлежащіе ряды ихъ, такъ чтобы мы могли ихъ видѣть, то эти умственные ряды предметовъ превратились бы въ видимые ряды и вмѣсто умствованій мы бы получили прямыя представленія предметовъ. Хорошее умствованіе есть идеальное сопоставленіе фактовъ и ихъ воспроизведеніе въ умѣ въ порядкѣ ихъ дѣйствительной послѣдовательности. Оно есть зрѣніе глазами духа. Дурное умствованіе всегда хромаетъ тѣмъ, что нѣкоторые предметы не присущи въ умѣ, что нѣкоторыя звѣнья въ цѣпи разорваны или просмотрѣны; нѣкоторые предметы не воспроизведены или воспроизведены столь несовершенно, что выводы изъ нихъ столь же ошибочны какъ выводы изъ всякаго неполнаго видѣнія. Дурное умствованіе есть тоже, что несовершенное воспроизведеніе предмета.

Это объясненіе умственныхъ процессовъ довольно ново, сколько намъ извѣстно. Еслибы оно было принято, то оно объяснило бы многіе темные предметы. Но въ настоящее время мы только указываемъ на важность его для философіи. Когда столовращатели заключали, что электричество было причиною движенія стола, то они не возстановили въ умѣ дѣйствительныхъ фактовъ электричества и образовъ его дѣйствія; въ противномъ случаѣ они увидѣли бы, что электричество не можетъ приводить столъ въ вращательное движеніе и уви-

дѣли бы это почти столь же ясно, какъ еслибы цѣлая электрическая баттарея была приставлена къ столу. Фарэдэ, напротивъ, представилъ себѣ умственно эти факты столь живо, что ему не нужно было дѣйствительнаго присутствія баттареи, и правильностью своего умствованія онъ въ этомъ случаѣ обязанъ не большей силѣ своей умозрительной способности, а большей способности умственно представлять себѣ эти частные факты. Опишите какое-либо изобрѣтеніе доктору Нель-Арнотту (Neil Arnott) и онъ тотчасъ же начнетъ разсуждать о его практичности почти такъ же хорошо, какъ еслибы онъ видѣлъ машину въ дѣйствіи, потому что онъ можетъ воспроизвести въ умѣ всѣ подробности построенія, и изъ нихъ заключить о всѣхъ подробностяхъ дѣйствія, какъ будто-бы его выводы непосредственно шли за дѣйствительнымъ предъявленіемъ ему предметовъ. Есть два, и только два, способа обличать логическую ложь: или мы должны превратить доводы въ рядъ ощущеній, сдѣлать факты, о которыхъ идетъ рѣчь, видимыми чувству и показать, что послѣдствія и соотношенія этихъ фактовъ не таковы, какими ихъ представляетъ разсуждающій, или же мы должны умственно восполнить мѣсто видимыхъ доказательствъ и, представивъ себѣ въ умѣ предметы, посмотрѣть, чѣмъ рознятся ихъ послѣдствія и соотношенія отъ послѣдствій и соотношеній, утверждаемыхъ разсуждающимъ.

Если умствованіе есть только воспроизведеніе того, что теперь отсутствуетъ, но что прежде было и что снова можетъ быть сдѣлано присутствующимъ,—другими словами, если критерій правильности умствованія есть его соотвѣтствіе факту, то очевидно, что философія, занимающаяся трансцендентальными предметами, которые *не могутъ* быть сдѣланы присутствующими, и употребляющая методъ, который не допускаетъ повѣрки (или испытанія фактами), есть покушеніе на нѣчто невозможное. Если у меня спросятъ, какъ могли вообще философы разсуждать о трансцендентальныхъ предметахъ, когда, по моимъ словамъ, можно разсуждать только воспроизводя эти предметы въ умѣ и представляя ихъ себѣ наглядно, то я скажу, что они не могли представлять себѣ этихъ предметовъ и не представляли ихъ себѣ вовсе, —безконечное было на самомъ дѣлѣ представляемо ими какъ конечное, безусловное какъ условное, духъ какъ тѣло, нуменонъ какъ феноменонъ, потому что только такимъ образомъ умъ и можетъ имѣть доступъ къ этимъ предметамъ. Только этимъ способомъ можно сдѣлать первый шагъ въ философіи, а именно, вводя трансцендентальное въ область опыта, т. е. сдѣлавъ трансцендентальное нетрансцендентальнымъ. Такимъ образомъ и только такимъ можемъ мы разсуждать объ этихъ предметахъ.

Все вышесказанное будетъ, безъ сомнѣнія, упорно отрицаемо метафизиками. Они не перестанутъ утверждать, что интуитивный разумъ, независимый отъ опыта, безусловенъ и окончателенъ въ своихъ приговорахъ. Достовѣрность его выводовъ сама за себя ручается. Гегель смѣло говоритъ: «Все разумное дѣйствительно, и все дѣйствительное разумно; das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche ist vernünftig.» Даже менѣе строгіе метафизики часто открыто прямо признаютъ эту аксіому и постоянно подразумѣваютъ ее. Такъ въ замѣчательной статьѣ о Гамильтонѣ, появившейся въ Prospective Review (приписываемой Джемсу Мартино), мы читаемъ, что философія въ Англіи съузилась до одной только психологіи и логики, между тѣмъ какъ ея настоящее призваніе разсуждать о времени, пространствѣ, сущности, душѣ, Богѣ, «судить, насколько вѣрны эти понятія, какъ откровенія дѣйствительнаго бытія, и если они вѣрны, то употребить ихъ какъ мостъ, перекинутый чрезъ пропасть, отдѣляющую относительную мысль отъ безусловнаго бытія. Разъ перейдя и осмотрѣвшись въ этой области, мысль становится прямо лицемъ къ лицу съ предметами онтологіи.»

«Разъ перейдя», — въ этомъ-то одномъ шагѣ и заключается на самомъ дѣлѣ вся трудность путешествія; къ несчастью, мы не имѣемъ средствъ перейти; при такой безпомощности намъ лучше и не пытаться переходить. Еслибы кто-нибудь вздумалъ разсуждать весьма обстоятельно и со всѣмъ краснорѣчіемъ убѣжденія о жителяхъ Сиріуса, опредѣляя положительно, на что они похожи, чрезъ какіе эмбріоническія формы развитія они проходили, какія перемѣны происходили въ ихъ общественномъ устройствѣ и до чего они дойдутъ въ своемъ совершенствованіи, то мы прежде всего спросили бы: «чѣмъ вы докажете, милостивый государь, ваши положенія? Чѣмъ ручаетесь вы за прочность всѣхъ этихъ выводовъ? Если онъ отвѣтитъ, что интуитивный разумъ убѣждаетъ его въ томъ, что все должно быть такъ, по самой природѣ вещей, что онъ логически вывелъ эти заключенія изъ

данныхъ разума, то мы подумаемъ, что или онъ прибѣгаетъ съ нами къ мистификаціи или что онъ поврежденный въ умѣ человѣкъ. Это непріятное впечатлѣніе не изгладится и въ томъ случаѣ, если онъ скажетъ, что никогда не довѣрялъ обманчивымъ доводамъ, доставляемыхъ посредствомъ наблюденія и опыта, потому что наблюденіе и опытъ—критеріи непримѣнимые къ предметамъ столь удаленнымъ отъ нихъ и доступнымъ одному только разуму.

Въ настоящее время метафизическія умозрѣнія, въ сущности, не болѣе раціональны, какъ и разсужденія о развитіи живыхъ существъ, населяющихъ Сиріусъ; даже можно сказать, что стремленія философіи, какъ бы они ни прикрывались темными двусмысленными выраженіями и старыми логическими пріемами, еще менѣе раціональны, чѣмъ разсужденія о Сиріусѣ, потому что относятся къ предметамъ еще менѣе доступнымъ. Психологія научила насъ по крайней мѣрѣ одному, а именно тому, что мы не можемъ знать причинъ и сущностей, такъ какъ нашъ опытъ ограниченъ послѣдствіями и явленіями. Безполезно пренебрегать опытомъ и искать убѣжища въ индукціи. Чувства могутъ быть дурными проводниками, но они все-таки состоятъ въ прямомъ общеніи со своими предметами и хотя до нѣкоторой степени, но истинны. Заблужденіе одного чувства можетъ быть исправлено посредствомъ другаго: что глазу кажется круглымъ, то рука чрезъ осязаніе можетъ найти четыреугольнымъ. У интуиціи нѣтъ такого охранителя, она сама должна поправлять свои ошибки. Она держитъ себя одиноко безъ всякой помощи чувствъ, слѣдовательно внѣ всякой возможности повѣрки, потому что не можетъ повѣрять своихъ выводовъ фактами.

Это убѣжденіе росло медленно. Оно никогда бы не могло распространиться, еслибы философія не доказала своей несостоятельности цѣлыми столѣтіями безплодныхъ усилій. Въ предлагаемой исторіи философіи мы увидимъ, что вопросъ о достовѣрности безпрестанно поднимаемъ былъ философами и всякій разъ производилъ кризисъ въ міросозерцаніи, хотя всякій разъ его обходили опять болѣе пылкіе и нетерпѣливые умы. Наконецъ эти повторяющіеся кризисы заставили большинство умовъ отказаться отъ столь безплодныхъ поисковъ и обратили ихъ къ наукѣ, которая обладаетъ достовѣрностью. Если моя Исторія можетъ претендовать на какую-либо заслугу, то по крайней мѣрѣ на ту, что она заявляетъ горячее одобреніе возрастающему пренебреженію къ философіи и возрастающему предпочтенію науки. Въ первомъ изданіи этого сочиненія я усвоилъ себѣ общій взглядъ о томъ, что различіе между философіею и наукою основывается на преслѣдованіи ими различныхъ предметовъ. «Философія, говорилъ я, стремится къ познанію *сущности* вещей и *причинъ*. Положительная же наука стремится только къ познанію *законовъ*. Первая старается открыть, что такое вещи, сами въ себѣ, независимо отъ того, какими онѣ кажутся чувствамъ, и *откуда* онѣ происходятъ. Вторая старается только открыть ихъ *modus operandi*, наблюдаетъ постоянное совмѣстное существованіе и послѣдовательность явленій и обобщаетъ ихъ въ одинъ законъ.» Нынѣ мнѣ кажется, что это мнѣніе не заключаетъ въ себѣ всей истины. Оно не различаетъ надлежащимъ образомъ умозрѣнія метафизическія отъ умозрѣній научныхъ о такихъ предметахъ, которые доступны наукѣ, какъ напримѣръ явленія жизни, или напр. столоверченіе. Жизненное и основное различіе между этими двумя родами умозрѣнія заключается не въ предметахъ ихъ, а въ методѣ. Мы конечно можемъ заключить *a priori*, что подобное ограниченіе *задачъ* умозрѣнія, какое мы встрѣчаемъ въ наукѣ, должно измѣнить непремѣнно и методъ; иными словами, что, разъ отказавшись отъ стремленія къ знанію сущности вещей и причинъ, люди должны по необходимости усвоить себѣ методъ повѣрки, потому что одинъ этотъ методъ можетъ повести къ достовѣрности. Но исторія повѣствуетъ другое. Люди не потому усвоили себѣ методъ повѣрки, что отказались предварительно отъ всѣхъ попытокъ уразумѣть причины; но отказались отъ попытокъ уразумѣть причины потому, что нашли, что единственный методъ, ведущій къ достовѣрности, есть методъ провѣрки, который непримѣнимъ къ причинамъ. Оттого-то, по мѣрѣ развитія каждой отдѣльной науки, постоянно ограничивался самый ея объемъ, пока наконецъ въ ученіи Огюста Конта всѣ изслѣдованія не были ограничены такими предметами, которые допускаютъ повѣрку тѣмъ или инымъ путемъ.

Мы не должны никогда терять изъ виду, что методъ повѣрки есть характеристическая черта, отдѣляющая науку отъ философіи, новѣйшія изслѣдованія отъ древнихъ. О древнихъ Фонтенель удачно за-

мѣтилъ: «Souvent de faibles convenances, de petites similitudes, des discours vagues et confus, passent chez eux pour des preuves: *aussi rien ne leur coûte à prouver.*» Для насъ доказательство самоважнѣйшее дѣло; мы требуемъ достовѣрности; если ходъ человѣческаго развитія покажетъ, что только научнымъ методомъ можно достигнуть достовѣрности, тогда осужденіе метафизики неизбѣжно.

Громадны въ самомъ дѣлѣ были усилія философіи,—велика ея роль въ драмѣ цивилизаціи; но роль эта кончена. Философія оставила наслѣдство, завѣщеваемое всякимъ великимъ усиліемъ человѣчества. Философія обогатила всѣ послѣдующіе вѣка, но ея дѣло покончено. Люди стали менѣе самонадѣянны въ своихъ умозрѣніяхъ и несравненно болѣе отважны на практикѣ. Они не покушаются уже проникнуть тайну міроздамія, но изучаютъ вселенную и впрягаютъ всѣ естественныя силы въ величественную колесницу прогресса. Чудеса нашего вѣка показались бы болѣе невѣроятными Платону, нежели «Аравійскія ночи» Бентаму. Но наука, давая намъ возможность осуществить дивныя чудеса на дѣлѣ, учитъ насъ въ тоже время относиться къ дерзновеннымъ усиліямъ Платона и Плотина, какъ относимся мы къ усиліямъ ребенка, пытающагося схватить руками луну.

Философія была великимъ предтечею науки. Она извлекла благороднѣйшую часть человѣка изъ-подъ владычества скотской апатіи и безпомощнаго невѣжества, она питала его умъ могучими стремленіями, упражняла его въ великихъ усиліяхъ, давала ему неутолимую жажду знанія, благородившую его жизнь, — и сдѣлала его способнымъ удесятерить свое существованіе и свое счастіе. Сдѣлавъ все это, она сходитъ со сцены. Въ насъ она возбуждаетъ только историческій интересъ.

Цѣль настоящей исторіи показать, какъ и почему интересъ къ философіи сталъ чисто историческимъ. Въ этой цѣли заключается, главнымъ образомъ, оригинальность этого сочиненія. Нѣтъ до сихъ поръ другой исторіи философіи, которая была бы написана человѣкомъ, невѣрующимъ въ возможность метафизической достовѣрности.

§ 2. Предѣлы сочиненія.

Я объяснилъ уже конечную цѣль настоящей исторіи и опредѣлилъ эту цѣль на основаніи соображеній, почерпнутыхъ изъ всеобщей исторіи человѣчества, а не на основаніи какой-нибудь философской системы; теперь я изложу вкратцѣ причины, которыя независимо отъ ограниченности моихъ знаній побудили меня выбрать и сопоставить извѣстные только типы. Брукеръ, имѣвшій цѣлью только собраніе матеріаловъ, включилъ въ свою исторію міросозерцанія допотопныхъ, скиѳскихъ, персидскихъ и египетскихъ мыслителей. Морисъ, у котораго есть своя особенная цѣль на то, включаетъ въ свое сочиненіе философію еврейскую, египетскую, индѣйскую, китайскую и персидскую (*). Другіе историки назначаютъ себѣ тѣ или другія границы по не совсѣмъ понятнымъ причинамъ. Я начинаю съ Греціи, потому что въ исторіи греческой мысли ясно обозначились всѣ эпохи развитія міросозерцанія; а такъ какъ я пишу жизнеописательную исторію философіи, то для моей задачи достаточно останавливаться только на томъ, что представляетъ ясную преемственность идей. Римъ никогда не имѣлъ своей собственной философіи; онъ не присовокупилъ ни одной новой идеи къ идеямъ, заимствованнымъ изъ Греціи. Ему нѣтъ слѣдовательно и мѣста въ развитіи философіи, мы и выпускаемъ его изъ этой біографіи.

Многимъ читателямъ покажется менѣе извинительнымъ пропускъ Востока, о которомъ распространено мнѣніе, что онъ имѣлъ сильное и глубокое вліяніе на Грецію; обстоятельное объясненіе причинъ, оправдывающихъ этотъ пропускъ, потребовало бы болѣе мѣста, нежели сколько мы могли бы ему дать въ этомъ введеніи. Сомнительно еще, имѣлъ ли Востокъ философію отдѣльную отъ религіи; еще болѣе сомнительно, заимствовала ли Греція свои философскія идеи. (**)

(*) Moral and Metaphysical Philosophy (ч. I, изд. 1850 г.)—произведеніе замѣчательно привлекательное и глубокомысленное.

(**) Я въ другомъ мѣстѣ высказалъ причины этого сомнѣнія. Edinburgh Review. April, 1847, с. 352.

Правда, что сами греки думали, что ихъ первые учители черпали свою мудрость съ востока. Правда, что новѣйшие оріенталисты при первомъ знакомствѣ съ ученіями восточныхъ мудрецовъ нашли большое сходство между ними и ученіями грековъ; нѣкто г. Рётъ (*) (Röth) находитъ, что только Аристотель можетъ считаться первымъ оригинальнымъ мыслителемъ, всѣ же его предшественники заимствовали свои міросозерцанія отъ египтянъ; нѣкто г. Гладишъ (**) (Gladisch) признаетъ очевиднымъ (конечно только для самого себя), что система Пиѳагора была усвоеніемъ китайскаго; Гераклитова—персидскаго; Элейская—индѣйскаго; Эмпедоклова—египетскаго, а Анаксагорова—еврейскаго міросозерцанія. Но ни смутныя преданія грековъ, ни обманчивая проницательность новѣйшихъ ученыхъ, не имѣютъ большаго вѣса въ глазахъ исторической критики. Правда, что есть совпаденія въ мысляхъ греческихъ и другихъ философскихъ системъ; но совпаденія не суть еще доказательства преемственности и родства въ прямой линіи. Можно сказать, что изъ изучавшихъ исторію міросозерцанія тотъ потратилъ свое время даромъ, кто не ознакомился вполнѣ съ естественною наклонностью ума ходить по тѣмъ же тропамъ, по которымъ ходили многіе другіе и по которымъ опять послѣ него будутъ еще ходить многіе. Притомъ многія изъ этихъ совпаденій, служащихъ основаніемъ историческихъ теорій, при ближайшемъ изученіи оказываются только сходствами въ словахъ или приблизительными только сходствами въ мысляхъ. Такъ умозрѣнія грековъ по части физики совпадаютъ иногда въ выраженіяхъ съ новѣйшею наукою. Доказываетъ ли это обстоятельство, что новѣйшие ученые заимствовали свою науку отъ древнихъ? Такъ думалъ Дютанъ (Dutens), и написалъ очень ученую и крайне ошибочную книгу въ доказательство этого мнѣнія. Демокритъ увѣрялъ, что млечный путь есть просто скопленіе звѣздъ, но это увѣреніе было одна бездоказательная догадка, которая не была принята въ его время. Галилей *открылъ* то, что *угадалъ* Демокритъ. Говорятъ, что Эмпедоклъ, Пиѳагоръ и Платонъ были вполнѣ знакомы съ теоріею тяготѣнія; эта нелѣпость, сочиненная при посредствѣ натяжекъ, можетъ вводить многихъ въ заблужденіе, такъ какъ въ подтвержденіе ея могутъ быть приведены нѣкоторыя совпаденія въ выраженіяхъ, но всѣ компетентные судьи откроютъ тотчасъ, что здѣсь нѣтъ никакого совпаденія въ идеяхъ. (*)

(*) Geschichte unserer aberländischen Philosophie, I, p. 228 sq.

(**) Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgesch. Entviekelung.

Я не буду останавливаться на спорахъ, какіе возбуждались тѣми или другими вопросами, и вообще не намѣренъ входить въ разсмотрѣніе спорныхъ вопросовъ; я начну прямо съ Ѳалеса въ Греціи и съ Декарта въ Европѣ, такъ какъ съ нихъ начинается послѣдовательное развитіе философіи. Моя цѣль состоитъ не столько въ повѣствованіи о жизни и въ изложеніи идей различныхъ мыслителей, сколько въ указаніи, какимъ образомъ ходъ міросозерцанія произвелъ по необходимости ту перемѣну въ методѣ, которая отличаетъ философію отъ науки. Для достиженія цѣли мнѣ не предстояло надобности повѣствовать пространно объ умозрѣніяхъ, поддерживавшихъ подъ именемъ схоластики философскую дѣятельность въ средніе вѣка. Эти умствованія или были подначальны богословію или служили только орудіемъ для выработки философскаго языка. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи историкъ философіи столько же мало обязанъ заниматься ими, сколь мало обязанъ писатель по части военнаго искусства перечислять имена всѣхъ миланскихъ оружейныхъ мастеровъ или фабрикантовъ клинковъ въ Толедо.

То самое начало, которое руководило мною при выборѣ эпохъ, опредѣляетъ и выборъ системъ, которыя подлежатъ изложенію. Понятно, что при небольшомъ объемѣ этого сочиненія я не могъ представить даже краткихъ очерковъ убѣжденій всѣхъ философовъ; даже въ сочиненіи въ десять разъ большемъ нельзя было бы изложить всѣ эти мнѣнія съ надлежащею обстоятельностью. Огромная компиляція Брукера и объемистые томы сочиненія Риттера открыты для всякаго учащагося, который желаетъ пріобрѣсти болѣе обстоятельное знаніе, но даже и эти сочиненія страдаютъ неполнотою. У меня другая цѣль; я пишу біографію, а не лѣтопись философіи; я болѣе интересуюсь уче-

(*) Каретенъ хорошо выражаетъ это различіе: «Empedocles poeticè *adumbravit* idem, quod tot seculis postea *mathematicis rationibus demonstratum est* á Newtono.»—Pilos. Graecorum Operum Reliquae, p. XII.

ніями, которыя отличаютъ извѣстнаго мыслителя отъ другихъ, нежели идеями, которыя были у него общи со многими. Я постараюсь показать и уяснить ученія, которыя каждый мыслитель *присовокупилъ* къ первоначальному капиталу мысли и которыя помогли развиться нѣкоторымъ другимъ росткамъ философіи, и затѣмъ, всѣ побочныя, второстепенныя системы упомяну настолько, насколько это необходимо для уразумѣнія общаго хода міросозерцанія въ цѣломъ его объемѣ. Ограничивъ такимъ образомъ мой предметъ, я буду свободнѣе въ моихъ разсужденіяхъ о тѣхъ пунктахъ, на которые должно быть обращено особенное вниманіе. Такимъ образомъ болѣе мѣста останется для основныхъ задачъ. Ограничившись Декартомъ, Спинозою и Кантомъ и оставляя въ сторонѣ картезіанцевъ, спинозистовъ и кантистовъ, я займусь въ каждомъ мыслителѣ только тѣмъ, что ему исключительно свойственно и что имѣетъ прямое отношеніе къ общему ходу философскаго развитія. Учащійся, который нуждается въ пандектахъ философіи, долженъ обратиться къ другимъ сочиненіямъ; моя книга есть неболѣе, какъ коротенькій суммарій.

ПЕРВАЯ ЭПОХА.

МНѢНІЯ О СУЩЕСТВѢ МІРА.

ГЛАВА I.

Физики.

§ 1. Ѳалесъ.

Хотя событія его жизни, равно какъ и догматы его философіи, покрыты таинственностью и принадлежатъ къ области басенъ, однако Ѳалеса справедливо считаютъ отцомъ греческаго міросозерцанія. Онъ произвелъ эпоху. Онъ положилъ краеугольный камень зданію греческой философіи, сдѣлалъ небольшой, но рѣшительный шагъ. Хотя до насъ дошло немногое изъ его изрѣченій, и то въ отрывочномъ и безсвязномъ видѣ, но намъ достаточно извѣстно общее направленіе его ученія, чтобъ говорить о немъ съ нѣкоторою достовѣрностью.

Ѳалесъ родился въ Милетѣ, греческой колоніи въ Малой Азіи. Время его рожденія весьма сомнительно; но обыкновенно относятъ это событіе къ первому году 36-й олимпіады (636 до Р. Х.). Онъ принадлежалъ къ одному изъ самыхъ знатныхъ финикійскихъ родовъ и игралъ видную роль во всѣхъ политическихъ дѣлахъ своего государства,—роль, которая пріобрѣла ему глубокое уваженіе его согражданъ. Позднѣйщіе писатели отрицали его обширную политическую дѣятель-

ность, какъ несовмѣстную съ поддерживаемымъ Платономъ преданіемъ о томъ, что онъ проводилъ жизнь въ уединеніи и размышленіи; съ другой стороны политическою его дѣятельностью стараются опровергнуть его любовь къ уединенію. Намъ кажется, что одно можетъ совмѣщаться съ другимъ. Созерцательная жизнь не дѣлаетъ человѣка непремѣнно неспособнымъ къ дѣятельности; съ другой стороны и дѣятельная жизнь не поглощаетъ все его время, не оставляя ничего на созерцаніе. Умный человѣкъ укрѣпляетъ себя размышленіемъ, прежде чѣмъ приступитъ къ дѣлу, и дѣйствуетъ, чтобы провѣрять истину своихъ убѣжденій.

Милетъ былъ одною изъ самыхъ цвѣтущихъ колоній Греціи; въ тотъ періодъ, о которомъ мы теперь говоримъ, т. е. прежде чѣмъ персидское или лидійское иго сокрушило энергію его народонаселенія, онъ представлялъ обширное поприще развитію умственныхъ способностей. Онъ велъ громадную морскую и сухопутную торговлю. Политическое устройство его открывало возможность полнѣйшаго индивидуальнаго развитія. Безъ сомнѣнія Ѳалесъ, привязанный и рожденіемъ и воспитаніемъ къ своей родинѣ, не путешествовалъ по Египту и Криту для окончательнаго образованія, какъ утверждаютъ нѣкоторые писатели, безъ достаточнаго на то основанія. Единственный поводъ къ такой догадкѣ заключается въ фактѣ, что Ѳалесъ отлично зналъ математику; а съ древнѣйшихъ временъ, какъ видно изъ Геродота, существовалъ обычай приписывать Египту происхожденіе почти каждой отрасли знанія. Разсказъ о его путешествіяхъ тѣмъ менѣе вѣроятенъ, что говорятъ, будтобы онъ удивилъ египтянъ, научивъ ихъ, какъ измѣрять высоту пирамидъ посредствомъ бросаемыхъ ими тѣней. Народъ, который такъ легко было удивить одною изъ самыхъ простыхъ математическихъ задачъ, немногому могъ бы самъ научить Ѳалеса. Сильнѣйшимъ можетъ быть доказательствомъ того, что Ѳалесъ никогда не путешествовалъ по Египту, а если и путешествовалъ, то не имѣлъ никакихъ сношеній со жрецами, служитъ полнѣйшее отсутствіе въ его философіи всякихъ, хотя бы самыхъ незначительныхъ признаковъ какихъ-либо египетскихъ ученій, къ которымъ бы онъ не могъ прійти, оставаясь на родинѣ. Отличительную черту Іонійской школы въ первый періодъ ея существованія составляли изслѣдованія объ устройствѣ вселенной. Ѳалесъ началъ эти изслѣдованія. Обыкновенно говорятъ: «Ѳалесъ думалъ, что началомъ всему сущему служитъ вода». Съ перваго взгляда это положеніе можетъ показаться нелѣпостью, которая будетъ встрѣчена съ сострадательною улыбкою, причемъ улыбающійся подумаетъ, что невозможно, чтоб *онъ* когда нибудь повѣрилъ подобной безсмыслицѣ. Но серьезный ученый не рѣшится обвинять опрометчиво своихъ предшественниковъ въ такой явной и очевидной нелѣпости. Исторія философіи есть, можетъ-быть, исторія заблужденій, но никакъ не исторія безразсудства. Всѣ распространившіяся системы имѣли богатый содержаніемъ смыслъ, иначе онѣ и не распространились бы. Смыслъ этотъ соотвѣтствовалъ понятіямъ эпохи и потому заслуживаетъ вниманія. Ѳалесъ былъ одинъ изъ необыкновеннѣйшихъ людей, когда-либо жившихъ, и произвелъ громадный переворотъ. Такой человѣкъ не высказалъ бы философской мысли, которую въ состояніи опровергнуть всякій ребенокъ. Въ этой мысли заключался глубокій смыслъ, по крайней мѣрѣ для него. Въ особенности глубокое значеніе имѣла попытка открыть начало всѣхъ вещей. Постараемся проникнуть самую суть его мысли; попытаемся прослѣдить какъ она возникла и развилась въ его умѣ.

Характеристику философскаго ума составляетъ способность приводить всевозможныя разнообразія къ одному началу. Какъ религіозное міросозерцаніе есть неизбѣжное стремленіе отъ политеизма идти къ монотеизму, обобщая всѣ сверхестестественныя силы и сводя ихъ въ одно выраженіе, такъ точно первоначальное философское мышленіе клонилось къ подведенію всевозможныхъ способовъ существованія подъ одно обобщеніе *бытія*.

Размышляя объ устройствѣв вселенной Ѳалесъ, необходимо долженъ былъ поставить себѣ задачею отыскать единое начало, первоначальный фактъ, *субстанцію*, которой видоизмѣненіями суть всѣ отдѣльныя существа. Видя вокругъ себя постоянныя превращенія, рожденіе и смерть, перемѣны образа, вида и рода существованія, онъ никакъ не могъ принимать эти измѣнчивыя состоянія за само бытіе. Поэтому онъ задалъ себѣ вопросъ: Что есть неизмѣнное бытіе, котораго преходящими состояніями суть всѣ вещи. Однимъ словомъ, что есть *начало* вещей?

*

Задать такой вопросъ значило начать эру философскаго мышленія. До сихъ поръ люди довольствовались тѣмъ, что принимали міръ, какъ онъ есть; вѣрили въ то, что видѣли, и поклонялись тому, чего не могли видѣть.

Өалесъ почувствовалъ всю жизненность вопроса о началѣ вещей. Онъ посмотрѣлъ вокругъ себя, и результатомъ его размышленій явилось убѣжденіе, что начало всего есть *влага*.

Эта идея поразила его при изученіи устройства земли. Здѣсь онъ нашелъ всюду влажность. Онъ замѣтилъ, что всѣ предметы питаются влагою, и объявилъ что сама теплота происходитъ отъ влаги.—Сѣмена всѣхъ вещей влажны. Вода, сгустившись, становится землею. Убѣдившись такимъ образомъ въ повсемѣстномъ присутствіи воды, Өалесъ объявилъ воду началомъ вещей. Өалесъ принялъ это мнѣніе тѣмъ охотнѣе, что оно согласовалось съ древнѣйшими воззрѣніями. Такъ напр. въ теогоніи Гезіода Океанъ и Өетида считаются родоначальниками всѣхъ божествъ, имѣющихъ какое-нибудь отношеніе къ природѣ. «Онъ пытался сдѣлать для народной религіи то, что новѣйшая наука сдѣлала для библіи: онъ объяснилъ то, что до того времени было загадочно.» (*) Это обстоятельство и опредѣляетъ мѣсто Өалеса въ философіи. Аристотель называетъ его: ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, человѣкомъ попытавшимся впервые найти физическое начало безъ посредства миѳовъ. Понятно, что новѣйшіе писатели обвиняютъ его въ атеизмѣ, но атеизмъ есть развитіе гораздо позднѣйшей мысли, который никакъ нельзя приписывать Өалесу, развѣ только на основаніи молчанія о томъ Аристотеля; впрочемъ, по нашему мнѣнію, молчаніе Аристотеля прямо опровергаетъ это предположеніе, потому что трудно повѣрить, чтобы Аристотель ничего не сказалъ, еслибы думалъ, что Өалесъ вѣритъ или не вѣритъ въ существованіе чего-то высшаго и чего-то первобытнѣйшаго нежели вода. По мнѣнію Өалеса вода была ἀρχή, начало всего. Когда Цицеронъ, самъ повторяя и будучи повторяемъ въ свою очередь писателями, далекими отъ временъ Өалеса (**),

(*) Benjamin Constant: Du polythéisme romain, 1. 167.

(**) И повторяемый безъ всякой критики многими изъ новѣйшихъ писателей, которымъ трудно стать на точку зрѣнія древняго міросозерцанія:

говоритъ, что Өалесъ «считалъ воду началомъ вещей, но что Богъ есть разумъ сотворившій всѣ вещи изъ воды», то это мнѣніе видимо насилуетъ хронологію исторіи философіи. Мы раздѣляемъ мнѣніе Гегеля, что Өалесъ не могъ имѣть понятія о Богѣ, какъ объ умѣ, такъ какъ это понятіе свойственно гораздо позднѣйшей философіи. Мы сомнѣваемся, чтобъ Өалесъ имѣлъ какую-нибудь идею объ образующемъ умѣ или о творческой силѣ. Аристотель (*) рѣшительно говоритъ, что древніе физики не дѣлали различія между *матеріей* (ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον) и *движущимъ началомъ* или *дѣйствующею причиною* (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως); потомъ онъ присовокупляетъ, что Анаксагоръ первый дошелъ до понятія объ *образующемъ умѣ* (**). Өалесъ вѣрилъ въ боговъ и въ рождаемость боговъ: по его мнѣнію, они, какъ и все сущее, происходятъ отъ воды. Что ни говорить объ этомъ, во всякомъ случаѣ это не атеизмъ. Если правда, что Өалесъ считалъ все сущее живущимъ, а міръ полагалъ исполненнымъ демоновъ или боговъ, то въ этомъ ничего нѣтъ соотвѣтственнаго съ его понятіемъ о влагѣ, какъ о началѣ, исходной точкѣ и первичномъ бытіи. Однако безполезно разсуждать о томъ, каковы были тѣ или другія мнѣнія мыслителя, котораго мысли дошли до насъ въ видѣ отрывковъ лишеннаго критики преданія; достовѣрно только, что шагъ, сдѣланный Өалесомъ, имѣлъ двоякія послѣдствія: вопервыхъ онъ открылъ начало, *primam materiam*, первое вещество всѣхъ вещей (ἡ ἀρχή); во вторыхъ изъ всѣхъ стихій онъ выбралъ самую могучую и вездѣсущую. Для человѣка, знакомаго съ исторіей человѣческаго ума, оба эти понятія равносильны началу совершенно новой эры.

§ 2. Анаксименъ.

Большая часть историковъ ставитъ Анаксимандра тотчасъ за Өалесомъ. Мы раздѣляемъ мнѣніе Риттера, что мѣсто это принадлежитъ Анаксимену. Основанія этого мнѣнія слѣдующія: вопервыхъ, поступая такимъ

(*) Аристот. метафиз., I, 3.

(**) Мы увидимъ, что Діогенъ первый дошелъ до этого.

образомъ, мы идемъ за вѣрнѣйшимъ вожатымъ нашимъ, Аристотелемъ; вовторыхъ, ученіе Анаксимена есть только дальнѣйшее развитіе ученія Θалеса, между тѣмъ какъ Анаксимандръ идетъ совершенно инымъ путемъ философствованія.

Въ самомъ дѣлѣ, при группировкѣ представителей Іонійской школы, какъ будтобы принимаемо было за основаніе начало, что каждый ученикъ нетолько держался мнѣній, совершенно противоположныхъ мнѣніямъ своего учителя, но и возвращался къ ученію наставника своего учителя. Такимъ образомъ Анаксимандра сопоставляютъ съ Θалесомъ, несмотря на то, что онъ совершенно противоположенъ Θалесу, между тѣмъ какъ Анаксимена, который только развивалъ ученіе Θалеса, дѣлаютъ ученикомъ Анаксимандра. Мы должны замѣтить, что 212 лѣтъ, т. е. шесть или семь поколѣній, заняты жизнью четырехъ лицъ, о которыхъ говорятъ, будтобы они шли другъ за другомъ въ качествѣ учителей и учениковъ, — Θалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ и Анаксагоръ; — послѣ того читатель пойметъ конечно, чего стоитъ преданіе объ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ.

Дѣло въ томъ, что только имена великихъ вождей въ философіи сочтены достойными сохраненія; всѣ тѣ, которые только примѣняли или развивали чужое ученіе, конечно забывались. На основаніи этого начала составлено и наше историческое сочиненіе. Никто вѣроятно не будетъ сѣтовать на насъ за то, что мы помѣщаемъ Анаксимена вторымъ въ ряду послѣ Θалеса, не въ качествѣ ученика его, но въ качествѣ историческаго преемника, человѣка который, принявъ міросозерцаніе въ томъ видѣ, въ какомъ оставили его Θалесъ и его ученики, передалъ болѣе развитое своимъ преемникамъ.

О жизни Анаксимена извѣстно только, что онъ родился въ Милетѣ, вѣроятно въ 63 олимпіаду (529 г. до Р. Х.); другіе говорятъ въ 58 (548 г. до Р. Х.); но невозможно опредѣлить съ точностью число. Онъ открылъ, говорятъ, наклоненіе эклиптики съ помощью гномона. Слѣдуя методу Θалеса, онъ не могъ удовольствоваться содержаніемъ Θалесова ученія. Въ его глазахъ вода не была главнѣйшая стихія. Онъ чувствовалъ въ себѣ присутствіе чего-то, что его двигало неизвѣстно какъ, неизвѣстно почему; чего-то высшаго, нежели онъ самъ; чего-то невидимаго, но вездѣсущаго:

это начало онъ называлъ своею жизнью. Онъ полагалъ, что его жизнь есть воздухъ. Не существовалъ ли и внѣ его, равно какъ и въ немъ, этотъ вѣчнодвижущійся, вездѣсущій, невидимый воздухъ? Тотъ воздухъ, который былъ въ немъ и который названъ имъ *жизнью*, не составлялъ ли часть воздуха, находившагося внѣ его? Если такъ, то не служилъ ли этотъ воздухъ началомъ всѣхъ вещей? Анаксименъ посмотрѣлъ вокругъ себя и ему показалось, что догадка его подтверждается. Воздухъ казался ему повсемѣстнымъ (*). Земля покоится на немъ, какъ широкій листъ. Всѣ вещи произведены воздухомъ, всѣ вещи разрѣшаются въ воздухъ. Дыша, человѣкъ втягиваетъ въ себя частицу мировой жизни. Всѣ вещи питаются воздухомъ, подобно тому какъ питается имъ человѣкъ. Анаксименъ, подобно большей части древнихъ, считалъ вдыхаемый и выдыхаемый воздухъ настоящею струею жизни, связующею всѣ разнообразныя вещества, входящія въ составъ тѣла, придающею имъ нетолько единство, но и силу и жизненность. Вѣра въ одушевленный міръ или, лучше сказать, во вселенную, въ смыслѣ организма, весьма стара; обобщая явленія индивидуальной жизни въ явленія *міровой жизни*, Анаксименъ ставилъ и ту и другую въ зависимость отъ воздуха. Во многихъ отношеніяхъ эта мысль была успѣхомъ въ сравненіи съ ученіемъ Θалеса; читателю можетъ-быть интересно будетъ знать, что она совпадаетъ съ нѣкоторыми міросозерцаніями современной науки. Серьезный химикъ, Дюма, говоритъ: Les plantes et les animaux dérivent de l'air, ne sont que de l'air condensé, ils *viennent de l'air et y retournent*; Либихъ выражаетъ краснорѣчиво ту же самую идею въ одномъ очень извѣстномъ мѣстѣ въ своихъ письмахъ о химіи.

§ 3. Діогенъ Апполлонскій.

Діогенъ Апполлонскій былъ прямымъ послѣдователемъ Анаксимена, хотя по общепринятому, лишенному критики, расположенію, онъ не слѣ-

(*) Когда Анаксименъ говоритъ о воздухѣ, или Θалесъ о водѣ, то мы не должны понимать эти стихіи въ той или другой опредѣленной формѣ, въ которой они являются на землѣ, но помнить, что здѣсь идетъ рѣчь о воздухѣ и водѣ, исполненныхъ жизненной силы и способныхъ къ безконечнымъ превращеніямъ.

лалъ представителемъ никакой эпохи. Теннеманъ ставитъ его за Пиѳагоромъ. Гегель, по странному недосмотру, говоритъ, что кромѣ имени о Діогенѣ ничего неизвѣстно. Діогенъ родился въ Аполлоніи, на островѣ Критѣ. Ничего нельзя сказать о жизни его съ достовѣрностью, но, такъ какъ говорятъ, что онъ былъ современникомъ Анаксагора, то мы можемъ предположить, что онъ процвѣталъ около 80 олимпіады (460 г. до Р. Х.). Его сочиненіе о природѣ существовало еще во время Симплиція (въ VI столѣтіи нашего лѣтосчисленія), который сдѣлалъ изъ него нѣсколько выписокъ. Діогенъ усвоилъ себѣ догму Анаксимена о воздухѣ, въ смыслѣ начала всѣхъ вещей, но онъ придалъ ему болѣе обширный и глубокій смыслъ, слѣдя внимательно за сходствомъ его съ душею (*). Пораженный силою этого сходства, онъ довелъ свои заключенія изъ него до крайнихъ предѣловъ. Вѣроятно онъ задалъ себѣ вопросъ, что дѣлаетъ воздухъ началомъ вещей? Очевидно жизненная его сила. Воздухъ есть *душа*, посему онъ живучъ и *разуменъ*. Но эта сила или этотъ разумъ есть нѣчто высшее нежели воздухъ, чрезъ который она проявляется; слѣдовательно, она должна предшествовать воздуху по времени, слѣдовательно, она и есть тотъ ἀρχή, котораго искали философы. Вселенная есть одушевленное существо, развивающееся самопроизвольно, заимствующее изъ собственной жизненности свои превращенія. Въ этомъ представленіи есть двѣ важныя черты, указывающія на огромный успѣхъ въ міросозерцаніи. Вопервыхъ, аттрибутъ *ума*, приписываемый ἀρχή. Анаксименъ считалъ первобытное вещество чѣмъ то одушевленнымъ. Воздухъ былъ тоже, что *жизнь* въ его системѣ, но жизнь не предполагаетъ необходимо ума. Діогенъ увидѣлъ, что жизнь нетолько сила, но и умъ; воздухъ, движущійся въ человѣкѣ, нетолько *дышетъ*, но и *поучаетъ*. Воздухъ, какъ начало всѣхъ вещей, есть по необходимости вещество вѣчное, несокрушимое; но какъ душа, онъ необходимо одаренъ и сознаніемъ. «Онъ многое знаетъ», и это знаніе служитъ новымъ доказательствомъ того, что

(*) Подъ словомъ душа (ψυχή) мы должны понимать жизнь въ самомъ общемъ ея смыслѣ, а не духъ, въ современномъ его значеніи. Такъ Аристотелевъ трактатъ περὶ ψυχῆς есть разсужденіе о жизненномъ началѣ со включеніемъ духа, а не о психологіи.

онъ вещество первичное; «безъ разума» говоритъ Діогенъ, «невозможно было устроить все такъ правильно и соразмѣрно; на что ни посмотримъ, все устроено и расположено наилучшимъ и наипрекраснѣйшимъ образомъ». Порядокъ можетъ происходить только отъ разума; поэтому душа и есть первое (ἀρχή). Подобное понятіе было безъ сомнѣнія великое дѣло; но мы боимся, чтобы читатель не преувеличилъ его значенія и не вообразилъ себѣ, что и остальное въ ученіяхъ Діогена столь же разумно и глубоко. Ради исторической истины мы приведемъ одно или два примѣненія этого понятія. Такъ напр. свѣтъ, какъ живая единица, долженъ, подобно всѣмъ другимъ недѣлимымъ, заимствовать у цѣлаго свою жизненную силу, посему Діогенъ полагалъ, что міръ снабженъ системою дыхательныхъ органовъ; онъ вообразилъ, что такими органами суть звѣзды. Всякое созданіе и всякое движеніе матеріи состоятъ только изъ вдыханія и выдыханія. Онъ считалъ процессомъ дыханія и притяженіе влаги къ солнцу и притяженіе желѣза къ магниту. Человѣкъ потому только разумнѣе животныхъ, что онъ вдыхаетъ болѣе чистый воздухъ, чѣмъ животныя, которыя клонятъ головы къ землѣ.

Эти наивныя попытки объясненія явленій достаточно показываютъ, что хотя Діогенъ сдѣлалъ большой шагъ впередъ, но что онъ прошелъ очень незначительную часть пути.

Вторая замѣчательная черта въ системѣ Діогена заключается въ томъ, что онъ закончилъ изслѣдованіе, начатое Ѳалесомъ. За Ѳалесомъ, исходившимъ отъ убѣжденія, что началомъ міру служитъ одна изъ четырехъ стихій, а именно вода, идетъ Анаксименъ, который не только считалъ воздухъ болѣе общею стихіею, нежели вода, но и полагалъ, что воздухъ, будучи жизнью, есть міровая жизнь. За Анаксименомъ идетъ Діогенъ, полагавшій, что воздухъ есть нетолько жизнь, но и разумъ, и что этотъ разумъ есть начало вещей.

Мы раздѣляемъ мнѣніе Риттера, что Діогенъ былъ послѣдній философъ, слѣдовавшій методу физики; методъ этотъ исчерпанъ его системою. Прослѣдивъ такимъ образомъ одно великое направленіе въ міросозерцаніи, обратимся къ другому, одновременно съ первымъ развивавшемуся.

ГЛАВА II.

Математики.

§ 1. Анаксимандръ Милетскій.

Такъ какъ мы въ первый разъ теперь встрѣчаемся въ греческой философіи съ одновременнымъ развитіемъ двухъ системъ, то не мѣшаетъ замѣтить, что въ древнѣйшія времена философіи рѣшительно не существуютъ или существуютъ весьма недостовѣрныя историческія доказательства взаимнодѣйствія обоихъ направленій. Съ другой стороны и внутреннія свидѣтельства (заимствованныя изъ содержанія системъ) могутъ быть допускаемы съ большими ограниченіями, потому что невозможно доказать полнаго незнанія людьми одной школы началъ, выработанныхъ другою, а между тѣмъ всякій доводъ, основанный на кажущемся взаимномъ знакомствѣ школъ, неполонъ и непроченъ, такъ какъ всѣ древніе философы черпали знаніе изъ одного общаго источника, а именно изъ народнаго склада мышленія. При дальнѣйшемъ развитіи обоихъ направленій, мы найдемъ въ полемическихъ отрывкахъ очевидныя доказательства дѣятельной борьбы между ихъ совершенно противоположными взглядами на природу и на вселенную.

Если вспомнимъ какими скудными средствами распространенія своихъ идей пользовались первые философы, то придемъ къ заключенію, что по всей вѣроятности системы ихъ хранились долгое время въ весьма

небольшихъ кружкахъ. Если же предположить, что тогдашнее стремленіе къ философіи было слѣдствіемъ дѣйствительной народной потребности, то весьма вѣроятно, что различные элементы философіи проявились въ Іоніи почти одновременно, независимо одно отъ другаго и безъ всякой внѣшней связи между собою (*).»

Главою школы, которою займемся, былъ Анаксимандръ Милетскій, родившійся вѣроятно въ 42 олимпіаду (610 до Р. Х.). Его называютъ иногда другомъ, а иногда ученикомъ Өалеса. Мы стоимъ болѣе за первое отношеніе, во всякомъ случаѣ, исторія никакъ не можетъ признать за нимъ послѣдняго. Онъ пользовался громадною научною и политическою извѣстностью; ему приписываютъ много важныхъ изобрѣтеній, между прочимъ изобрѣтеніе солнечныхъ часовъ и черченія географическихъ картъ. Его исчисленія величины и разстоянія небесныхъ свѣтилъ, изложены въ маленькой книгѣ, которая считалась древнѣйшимъ изъ всѣхъ философскихъ сочиненій. Страстно преданный математикѣ, онъ составилъ рядъ геометрическихъ задачъ. Онъ былъ вожатымъ колоніи, основавшей Аполлонію, и провелъ нѣсколько лѣтъ, какъ говорятъ, при дворѣ самосскаго тирана Поликрата, гдѣ жили также Пиөагоръ и Анакреонъ.

Нѣтъ двухъ историковъ, которые сошлись бы въ толкованіи ученія Анаксимандра, немногіе согласны въ томъ, какое мѣсто въ исторіи дать ему.

Говорятъ, что Анаксимандръ первый употребилъ слово ἀρχή для означенія начала вещей. Древніе писатели объясняютъ различнымъ образомъ смыслъ этого *начала*. Хотя и согласны въ томъ, что Анаксименъ называлъ его: *безконечное* (τὸ ἄπειρον), но не рѣшено, что онъ подразумѣвалъ подъ словомъ безконечное (**). На первый взглядъ нѣтъ ничего непонятнѣе догмы, что «Безконечное есть начало всѣхъ вещей». Она походитъ или на монотеизмъ гораздо позднѣйшаго времени (***), или на игру словъ мистицизма. Намъ понять ее не легче и

(*) Риттеръ, т. I, стр. 265.
(**) Риттеръ, т. I, стр. 267.
(***) Чего она конечно въ себѣ не заключала. Для предупрежденія всякаго недоразумѣнія такого рода, замѣтимъ только, что здѣсь безконечное

не труднѣе, чѣмъ и изрѣченіе Θалеса, что «вода есть начало всѣхъ вещей». Перенесемся мысленно въ глубокую древность и посмотримъ, нельзя ли объяснить происхожденіе подобнаго мнѣнія.

Сличая Анаксимандра съ его великимъ предшественникомъ и другомъ Θалесомъ, мы невольно поражаемся необыкновенно отвлеченнымъ направленіемъ его мышленія. Вмѣсто метафизика, мы имѣемъ дѣло съ геометромъ. Θалесъ, знаменитое правило котораго: «познай самого себя» было существенно конкретное, можетъ служить прямымъ контрастомъ Анаксимандра, котораго аксіома: «Безконечное есть начало всѣхъ вещей», составляетъ крайнее усиліе абстракціи. Признавъ за нимъ это направленіе, станемъ смотрѣть на него скорѣе какъ на геометра, нежели какъ на моралиста или физика, постараемся уразумѣть, какъ всѣ предметы представлялись его уму въ отвлеченной формѣ, почему математика была для него наукою наукъ; тогда, можетъ быть, мы будемъ въ состояніи понять его изрѣченія. Θалесъ, доискиваясь начала вещей, дошелъ до приписанія этого начала водѣ. Анаксимандръ, привыкшій смотрѣть на вещи отвлеченно, не могъ довольствоваться столь конкретнымъ предметомъ, какимъ представляется вода: его анализъ требовалъ чего-то высшаго. Сама вода, которую онъ вмѣстѣ съ Θалесомъ считалъ веществомъ вселенной, не была ли подчинена извѣстнымъ *условіямъ?* Въ чемъ состоятъ эти условія? Та влага, изъ которой все создано, не перестаетъ ли быть влагою во многихъ случаяхъ? Можетъ ли то, что служитъ началомъ всего, постоянно мѣняться и быть постоянно смѣшиваемо съ отдѣльными вещами? Вода сама по себѣ вещь, но вещь не можетъ быть веществомъ всѣхъ вещей.

Эти возраженія противъ ученія Θалеса заставили Анаксимандра отвергнуть, или лучше сказать видоизмѣнить это ученіе. Ἀρχή, сказалъ онъ, не вода, оно должно быть *безграничное все*, τὸ ἄπειρον.

Теорія эта можетъ показаться весьма туманной и безплодной. Отвлеченное «все» какъ единица разнится только на словахъ отъ совокупности всѣхъ вещей. Но въ греческой философіи, *различія въ словахъ*, какъ многократно мы будемъ имѣть случай замѣтить впослѣдствіи, равнялись обыкновенно *различіямъ въ вещахъ*. Если читатель сообразитъ, что математикъ, по самому существу своей науки, склоненъ брать отвлеченія за существа, отдѣлять *форму* и разсуждать о ней какъ будто бы она составляла *тѣло*, то ему легко будетъ понять подмѣченное Анаксимандромъ различіе между всѣми конечными вещами и безконечнымъ *все*.

означаетъ не безграничную силу, и уже конечно не безграничный духъ, лежащій въ новѣйшемъ понятіи этого слова. У Анаксагора, жившаго столѣтіемъ позже τὸ ἄπειρον значитъ просто громадное пространство. Смотр. Симплиція физику, стр., 336 приводимую Риттеромъ.

Только такимъ образомъ можемъ объяснить изрѣченіе Анаксимандра; притомъ это объясненіе поддерживается свидѣтельствомъ Аристотеля и Теофраста, которые говорятъ, что подъ *безконечнымъ* Анаксимандръ подразумѣвалъ множество стихійныхъ частей, изъ коихъ возникаютъ отдѣльные предметы посредствомъ отдѣленія. Обратимъ вниманіе на многозначительную фразу: посредствомъ *отдѣленія*. Она означаетъ переходъ отвлеченнаго къ конкретному, иными словами *все*, осуществляющееся въ отдѣльныхъ вещахъ. Назовите безконечное бытіемъ и скажите: есть бытіе *per se* и бытіе *per aliud*, — первое и есть само бытіе, вѣчно живой источникъ, изъ котораго вытекаютъ различныя *существующія вещи*. Мнѣ кажется что такимъ образомъ слова Анаксимандра становятся вполнѣ понятными. Послушаемъ теперь Риттера: «Анаксимандра представляютъ разсуждающимъ о томъ, что первоначальное вещество должно было быть безконечно, чтобъ удовлерить безграничному разнообразію созданныхъ вещей, которыя насъ окружаютъ. Хотя Аристотель и называетъ это безконечное смѣсью, мы не должны его представлять себѣ простымъ накопленіемъ первичныхъ элементовъ матеріи; уму Анаксимандра оно представлялось въ видѣ вѣчнаго, несокрушимаго единства, въ видѣ вѣчно созидающей силы. Онъ производилъ всѣ отдѣльныя предметы изъ вѣчнаго *движенія безконечнаго*.»

Первичное бытіе, по мнѣнію Анаксимандра, есть безпорно единое. Оно единица и между тѣмъ *все*. Оно заключаетъ въ себѣ множество стихій, изъ которыхъ состоятъ всѣ міровые предметы; этимъ стихіямъ слѣдуетъ только отдѣлиться отъ первичнаго бытія, чтобы явиться въ видѣ самостоятельныхъ явленій природы. Сотвореніе есть *разложеніе безконечнаго*. Изъ чего проистекаетъ это разложеніе? Изъ вѣчнаго

движенія, составляющаго условіе безконечнаго. «Онъ смотрѣлъ на безконечное, говоритъ Риттеръ, какъ на нѣчто состоящее въ зачаточномъ состояніи, т. е. какъ выдѣляющее изъ себя и воспринающее безпрестанно извѣстныя неизмѣнныя стихіи, такъ что мы можемъ сказать, что части цѣлаго безпрестанно измѣняются, между тѣмъ какъ цѣлое неизмѣнно.»

Мысль возвести отвлеченное понятіе въ существо, въ начало всѣхъ вещей безосновательна. Оно походитъ на то, еслибы мы сказали: есть числа: 1, 2, 3, 20, 50, 100, но есть также и отвлеченное *число*, которому эти отдѣльныя числа служатъ только видимыми осуществленіями; безъ этого отвлеченнаго *числа* не было бы чиселъ. «Но уму человѣческому до того трудно отрѣшиться отъ своихъ собственныхъ отвлеченій и смотрѣть на нихъ только какъ на отвлеченія, что это заблужденіе лежитъ въ основаніи большинства философскихъ системъ. Читатель будетъ можетъ быть снисходительнѣе для заблужденій Анаксимандра, узнавъ, что знаменитые философы новѣйшаго времени, Гегель и другіе, держались того же начала, въ немного измѣненной только формѣ. Они говорятъ, что твореніе есть самъ Богъ, переходящій въ дѣятельность, но не исчерпающійся дѣйствіемъ; иными словами, что *твореніе есть міровое существованіе Бога*; конечныя вещи ни что иное, какъ вѣчное движеніе, какъ проявленіе единаго: *все*. Анаксимандръ разошелся съ Ѳалесомъ въ томъ, что придавалъ отвлеченному бо̀льшее значеніе, нежели конкретному. Въ этомъ стремленіи мы видимъ начало пиѳагоровой школы, часто называемой школою математическою. Умозрѣнія Ѳалеса стремились къ уясненію матеріальнаго устройства вселенной и основывались до извѣстной степени на наведеніи изъ наблюденныхъ фактовъ, какъ ни несовершенно было это наведеніе. Міросозерцаніе Анаксимандра—*чисто дедуктивное*, и посему оно сродно математикѣ, наукѣ по преимуществу дедуктивной. Въ примѣръ этого математическаго направленія приведемъ его понятія о Физикѣ.

Центръ мірозданія, по его мнѣнію, составляла земля. Такъ какъ она имѣетъ видъ цилиндра и такъ какъ основаніе ея относится къ высотѣ какъ 1: 3, то она и удерживается въ центрѣ вселенной посредствомъ и вслѣдствіе одинаковаго своего разстоянія отъ всѣхъ предѣловъ вселенной.

Изъ сдѣланнаго нами очерка читатель могъ убѣдиться, насколько справедливъ тотъ порядокъ исторической послѣдовательности, который ставитъ Анаксимандра преемникомъ Ѳалесу. Очевидно, что онъ самъ положилъ начало одному изъ великихъ методовъ философствованія, можетъ-быть самому любопытнѣйшему изъ всѣхъ извѣстныхъ въ древности. По мнѣнію Ѳалеса вода, начало всѣхъ вещей, была дѣйствительною физическою стихіею, которая въ рукахъ его преемниковъ постепенно преобразилась въ эмблему, представляющую собою нѣчто совершенно иное (жизнь или духъ); на стихію, которая служила эмблемою, стали смотрѣть какъ на второстепенное явленіе, вытекшее изъ той первичной силы, которую она изображала. Вода у Ѳалеса была настоящая первичная стихія; у Діогена вода (замѣненная уже воздухомъ) превратилась въ символическій образъ духа; хотя Анаксимандрово «все» и отвлеченно, тѣмъ неменѣе въ значительной степени физическое; оно обозначаетъ всѣ вещи, вмѣстѣ взятыя. Его понятіе о безконечномъ не идеальное, оно не есть превращеніе предмета въ символъ; оно просто *описаніе* первичнаго факта бытія. Кромѣ того его ученіе не вмѣщало въ себѣ иного понятія объ умѣ, только какъ о чемъ-то земномъ, конечномъ. Его τὸ ἄπειρον — безконечное бытіе, а не безконечный духъ. Эту позднѣйшую степень развитія встрѣтимъ мы далѣе, у Элейцевъ.

§ 2. Пиѳагоръ.

Жизнь Пиѳагара запутана въ такой сказочный туманъ, что незачѣмъ и пытаться выдѣлить ее изъ этого покрова. На нѣкоторыя общія указанія можно безъ сомнѣнія положиться, но ихъ немного и они очень неопредѣленны. Въ примѣръ того, какъ трудно провѣрить хотя одинъ фактъ въ его жизнеописаніи, приведемъ различныя, на изслѣдованіяхъ основанныя, мнѣнія древнихъ писателей и новѣйшихъ ученыхъ о годѣ его рожденія. Діодоръ Сицилійскій относитъ это событіе къ 61 олимпіадѣ; Климентъ Алекс. къ 62, Евсевій къ 63 или 64; Стэнли къ 53; Гель къ 60; Дасье къ 47; Бэнтли къ 43; Ллойдъ къ 43; Додуэль къ 52; Риттеръ къ 49; Тирльуэль къ 51; такъ что край-

нія изъ этихъ показаній имѣютъ между собою 84 года разстоянія. Еслибы мы должны были выбирать, то мы пристали бы къ Бэнтли, нетолько изъ уваженія къ этому великому ученому, но и потому что выставляемый имъ годъ съ сходится вѣроятнымъ годомъ рожденія извѣстнаго друга и современника Пиѳагора — Анаксимандра.

Пиѳагора помѣщаютъ обыкновенно въ число великихъ основателей математики, что подтверждается извѣстнымъ намъ общимъ направленіемъ его трудовъ и разсказами о томъ, что главное занятіе его состояло въ опредѣленіи протяженія и вѣса и въ измѣреніи отношеній между музыкальными звуками. Его познанія и искусство преувеличены, до нелѣпости, равно какъ и всѣ вообще событія его жизни. Сказка дѣлаетъ его святымъ человѣкомъ, чудотворцемъ, учителемъ сверхъчеловѣческой мудрости. Самое рожденіе его было чудесное, нѣкоторые называютъ его сыномъ Гермеса, другіе сыномъ Аполлона. Въ доказательство послѣдняго разсказываютъ, что онъ родился съ золотымъ бедромъ. Однимъ словомъ усмирилъ онъ давнійскаго медвѣдя, опустошавшаго страну, однимъ шопотомъ остановилъ онъ быка собиравшагося ѣсть бобы. Онъ поучалъ въ одинъ и тотъ же день и въ одинъ и тотъ же часъ въ разныхъ мѣстахъ, напр. въ Метапонтѣ и въ Тавроминіумѣ. Когда онъ переходилъ чрезъ рѣку, рѣчной богъ привѣтствовалъ его словами: «хвала тебѣ Пиѳагаръ!» Онъ слухомъ своимъ слышалъ гармонію сферъ небесныхъ.

Всѣ эти чудеса баснословны, но самое существованіе легендъ указываетъ на величіе Пиѳагора. Справедливо говоритъ сэръ Литтонъ Бульверъ, что «нетолько всѣ преданія о Пиѳагорѣ, но и извѣстное по фактамъ могучее вліяніе, которое онъ пріобрѣлъ впослѣдствіи въ Италіи, доказываютъ, что онъ обладалъ тѣмъ несказаннымъ искусствомъ производитъ личное впечатлѣніе на массы и возбуждать энтузіазмъ въ единицахъ, которое необходимо для людей, нравственную власть имѣющихъ и основывающихъ секты и государства. Сказаніе о томъ, что Пиѳагоръ внимательно изучалъ древнія религіозныя и политическія системы Греціи, которой онъ долго не зналъ, до того согласно съ обычаями того времени и съ образомъ мыслей самого Пиѳагора, что мы не можемъ вполнѣ отвергнуть перемѣшанныхъ съ баснями преній о посѣщеніи имъ Делоса и о притворномъ вниманіи, съ которымъ

онъ будто бы слушалъ поученія набожныхъ дельфійскихъ жрецовъ (*). Человѣкъ, котораго басня помѣщаетъ въ своихъ поэтическихъ краяхъ, не можетъ быть обыкновенный смертный. Когда вы слышите о чьихъ-нибудь романическихъ или чудесныхъ подвигахъ, то будьте увѣрены, что герой этихъ подвиговъ достаточно великъ для поддержанія тяжеловѣснаго вѣнца своей сказочной славы. Этотъ фактъ знакомства съ Греціей несовмѣстенъ съ обыкновеннымъ преданіемъ о томъ, будто Пиѳагоръ всю свою ученость и философію заимствовалъ съ востока. Неужели такой великій человѣкъ не могъ обойтись безъ иноземныхъ наставниковъ? Конечно могъ, и обошелся безъ нихъ, но сограждане его, слѣдуя весьма естественному ходу мышленія, сочли его величіе за результатъ восточнаго образованія. Никто не можетъ быть пророкомъ въ своемъ отечествѣ. Греки, со своимъ пылкимъ воображеніемъ, были въ особенности склонны приписывать поразительныя качества всему отдаленному и иностранному. Они не могли повѣрить мудрости, истекающей изъ ихъ собственной среды; они смотрѣли на востокъ, какъ на обширный и невѣдомый край, откуда должна была идти всякая новость, даже въ области мышленія. Если согласно замѣчанію Риттера мы вспомнимъ, что особенно Египетъ былъ страною чудесъ для древнихъ грековъ, что даже въ позднѣйшее время при болѣе близкомъ знакомствѣ съ нимъ онъ, и до сегодняшняго дня, такъ легко озадачиваетъ всякаго страннымъ характеромъ своего народа, замкнутаго въ самомъ себѣ, но невольно завладѣвающаго вниманіемъ наблюдателя, котораго онъ поражаетъ изумительными созданіями своего зодчества, то послѣ того намъ нетрудно будетъ понять, какъ дошли Греки до того, что предположили существованіе извѣстной связи между могущественнымъ востокомъ и своимъ великимъ Пиѳагоромъ.

Но хотя мы не можемъ повѣрить, чтобы Пиѳагоръ былъ многимъ обязанъ Египту въ своихъ ученіяхъ, однако скептицизмъ нашъ не доходитъ до отрицанія его путешествій. Самоѳ находился въ безпрестанныхъ сношеніяхъ съ Египтомъ. Самъ Пиѳагоръ ѣздилъ въ Египетъ, или только прислушивался къ разсказамъ побывавшихъ тамъ; въ томъ и

(*) Athens, its Rise and Fall, II, 412 (Bulwer).

другомъ случаѣ онъ могъ пріобрѣсти столько свѣдѣній объ обычаяхъ египтянъ, сколько ихъ видно въ его системѣ, не будучи нисколько посвящаемъ въ тайны жречества. Ученіе о переселеніи душъ было общенародное у египтянъ, хотя Риттеръ замѣчаетъ, что можетъ-быть онъ даже и этимъ не былъ обязанъ египтянамъ. Погребальные обряды и неупотребленіе извѣстнаго рода пищи должны были бросаться въ глаза всякому путешественнику. Но главное возраженіе противъ мнѣнія, будто Пиѳагоръ поучался у египетскихъ жрецовъ, заключается въ самомъ устройствѣ жреческой касты. Не безразсудно ли предполагать, что жрецы, оберегавшіе знанія свои такъ ревниво, что не сообщали ихъ даже самымъ любимымъ своимъ соотечественникамъ, не принадлежавшимъ къ кастѣ, согласились сообщить ихъ иностранцу и притомъ исповѣдующему иную религію?

Древніе писатели сознавали справедливость этого возраженія. Чтобы обойти его, они выдумали исторію, которую мы сообщимъ въ томъ видѣ, въ какомъ разсказываетъ ее Брукеръ. Тиранъ самосскій Поликратъ находился въ дружескихъ сношеніяхъ съ Амазисомъ, фараономъ египетскимъ, къ коему онъ и послалъ Пиѳагора прося объ открытіи ему доступа къ жрецамъ. Власть фараона была не въ состояніи заставить жрецовъ посвятить иностранца въ свои тайны; поэтому они отправили Пиѳагора въ Ѳивы подъ предлогомъ, что этотъ городъ древнѣе другихъ. Ѳивскіе жрецы были озадачены царскимъ приказаніемъ, но никакъ не хотѣли сдѣлать иностранца участникомъ своихъ таинствъ. Для отнятія у новичка любознательности они заставили его подвергнуться разнымъ непріятнымъ обрядамъ, между прочимъ обрѣзанію. Но Пиѳагоръ не потерялъ своей рѣшимости и повиновался всѣмъ внушеніямъ съ такимъ терпѣніемъ, что они постановили наконецъ сдѣлать его своимъ довѣреннымъ. Онъ прожилъ въ Египтѣ двадцать два года и вернулся вполнѣ постигшимъ всю премудрость знанія. Недурная исторія; не ладно только, что она совершенно бездоказательна.

Пиѳагору приписываютъ изобрѣтеніе слова *философъ*. Когда въ Пелопонесѣ нѣкто Леонтій спросилъ его: какое его занятіе? «Я не имѣю занятія, отвѣчалъ Пиѳагоръ: я философъ». — Леонтій, никогда не слыхавшій прежде этого названія, спросилъ что оно значитъ? Тогда Пиѳагоръ объяснилъ ему слѣдующее: «эту жизнь можно уподобить

олимпійскимъ играмъ. Въ этихъ собраніяхъ одни ищутъ славы, вѣнковъ, другіе гоняются за барышами, продавая и покупая товары, а третьи, болѣе благородные, являются не для пріобрѣтенія барышей и не для полученія рукоплесканій, но единственно съ цѣлью насладиться этимъ дивнымъ зрѣлищемъ, видѣть и узнать все, что происходитъ. Точно такимъ же образомъ мы оставляемъ нашу родину-небо и являемся въ свѣтъ, представляющій собою собраніе, въ которомъ многіе трудятся для удовольствія, многіе для выгодъ и только весьма незначительное число, презирая корыстолюбіе и тщеславіе, изучаетъ природу. Этихъ послѣднихъ я и называю философами. Нѣтъ ничего благороднѣе какъ быть зрителемъ безъ всякаго личнаго интереса; посему и въ этой жизни созерцаніе и изученіе природы несравненно достойнѣе всякаго другаго занятія.» Необходимо замѣтить, что обыкновенное толкованіе слова философъ, какъ понималъ его Пиѳагоръ, т. е. «любитель мудрости», можетъ считаться правильнымъ только когда мы придадимъ самое обширное значеніе слову «любитель». Мудрость должна быть для философа не простою прихотью, вкусомъ, склонностью, но началомъ и концемъ всего на свѣтѣ, его любовницею, которой онъ всецѣло преданъ; такъ понималъ это слово Пиѳагоръ. До того времени мудрецъ назывался *σοφός*, онъ же хотѣлъ отдѣлить себя отъ sophoi, или философовъ того времени, нетолько по содержанію своего ученія, но и по имени. Что значило слово sophos? Безъ сомнѣнія то, что мы подразумѣваемъ подъ словомъ умный человѣкъ, отдѣляя его отъ философа; т. е. человѣкъ, мудрость котораго, чисто *практическая*, стремится къ цѣлямъ практическимъ; человѣкъ, который любитъ мудрость не ради ея самой, но ради доставляемой ею пользы. Пиѳагоръ же любилъ мудрость ради ея самой. Въ его глазахъ созерцаніе было величайшею дѣятельностью человѣка. Низведеніе мудрости до подлѣйшихъ цѣлей жизни казалось ему профанаціею. Посему онъ и назвалъ себя философомъ, т. е. любителемъ мудрости — въ отличіе отъ тѣхъ, которые искали мудрости какъ средства для достиженія иныхъ, дальнѣйшихъ цѣлей. Это толкованіе слова философъ можетъ уяснить нѣкоторыя изъ мнѣній Пиѳагора, въ особенности же устройство его тайнаго общества, въ члены котораго никто непоступалъ безъ строгаго искуса. Пять лѣтъ новичекъ долженъ былъ мол-

чать. Многіе, отчаявшись, бросали начатое испытаніе, они оказывались недостойными пріобщиться чистому знанію. Для другихъ менѣе болтливыхъ періодъ искуса сокращался. Ихъ подвергали всякаго рода униженіямъ, способность ихъ къ самоотверженію была всячески подвергаема повѣркѣ. По этимъ даннымъ Пиѳагоръ судилъ не заражены ли они привязанностью къ свѣту и достойны ли они быть принятыми въ святилище науки. Очистивъ души ихъ отъ подлѣйшихъ частицъ очищеніями, жертвоприношеніями и освященіями, они допускались въ святилище, гдѣ высшая часть ихъ души просвѣтлялась знаніемъ истины, заключающимся въ уразумѣніи невещественныхъ и вѣчныхъ предметовъ. Съ этою цѣлію они прежде всего изучали математику, потому что такъ какъ математика образуетъ середину между тѣлесными и безтѣлесными предметами, то она одна способна оторвать умъ отъ чувственнаго и повести его къ постигаемому умомъ.

Можно ли послѣ того удивляться, что Пиѳагору оказываемы были божескія почести? Человѣкъ, который могъ возвышаться надъ всѣми житейскими треволненіями и надъ величайшими приманками честолюбія, обаятельными для величайшихъ людей, не носилъ ли на себѣ особенной печати, отличающей его отъ обыкновенныхъ смертныхъ? Понятно, почему позднѣйшіе историки изображатъ его въ бѣлой одеждѣ, съ золотымъ вѣнкомъ на головѣ; видъ его важенъ, величественъ и спокоенъ. Онъ стоитъ выше всякой человѣческой радости или печали, погруженный въ созерцаніе глубочайшихъ таинствъ бытія; онъ прислушивается къ музыкѣ и гимнамъ Гомера, Гезіода и Ѳалеса, или слѣдитъ за гармоніею сферъ. Какимъ страннымъ явленіемъ долженъ былъ казаться живому болтливому, остроумному, дѣятельному и легкомысленному народу греческому этотъ величавый, серьезный, молчаливый, задумчивый человѣкъ.

Мы заимствуемъ изъ «Аѳинъ» сэра Литтона Бульвера слѣдующій разсказъ политической дѣятельности Пиѳагора. По свидѣтельству Цицерона и Авла Геллія Пиѳагоръ пріѣхалъ въ Италію въ царствованіе Тарквинія Гордаго и поселился въ Кротонѣ, городѣ, лежащемъ при Тарентскомъ заливѣ, греческой колоніи племени Ахейскаго. Если мы рѣшимся повѣрить хотя отчасти преувеличеннымъ разсказамъ позднѣйшихъ учениковъ и если постараемся извлечь зерно простой истины изъ подъ цвѣтовъ вымысла, то намъ бросится въ глаза,

тотчасъ, что прежде всего онъ дѣйствовалъ въ качествѣ наставника юношества; потомъ же — по обыкновенію тогдашнихъ временъ — изъ наставника превратился онъ въ законодателя. Внутренніе раздоры въ государствѣ благопріятствовали его успѣху. Сенатъ (состоявшій изъ тысячи членовъ, по всей вѣроятности принадлежавшихъ иному племени, нежели остальное народонаселеніе; т. е. къ потомкамъ переселенцевъ, между тѣмъ какъ остальной народъ состоялъ изъ туземцевъ) воспользовался пріѣздомъ и вліяніемъ краснорѣчиваго и славнаго философа. Пиѳагоръ сталъ на сторону аристократіи и отнесся равно враждебно и къ демократіи и къ тиранніи. Его политика чужда была впрочемъ мелкаго честолюбія. Онъ отказался, по крайней мѣрѣ навремя, отъ всякой видимой власти или должности, удовольствовался учрежденіемъ замкнутаго и крѣпко устроеннаго общества, похожаго отчасти на тотъ могущественный орденъ, который основанъ Лойолою въ болѣе близкое къ намъ время. Принимаемые въ это общество ученики подвергались испытанію и искусу, они постепенно допускались къ высшимъ почестямъ и посвящались въ болѣе глубокія тайны. Въ основѣ братства лежала религія, но религія, сочетаемая съ видами повышенія и власти. Триста членовъ, составлявшихъ въ Кротонѣ орденъ Пиѳагора, были избраны изъ среды самыхъ знатныхъ родовъ; въ нихъ развивали самопознаніе, дабы сдѣлать ихъ способными приказывать и распоряжаться. Вскорѣ это общество, съ Пиѳагоромъ во главѣ, стало, какъ кажется, на мѣсто древняго сената и получило законодательную власть. Въ этомъ учрежденіи Пиѳагоръ не имѣлъ себѣ равнаго, ни одинъ изъ основателей греческой философіи не походитъ на него. По всѣмъ извѣстіямъ о немъ онъ отличался также отъ другихъ мудрецовъ своего времени своими взглядами на положеніе женщины. Говорятъ что, онъ училъ ихъ и преподавалъ имъ философію. Жена его была сама философъ, пятнадцать учениц прекраснаго пола служили лучшими украшеніями его школы. Орденъ, основанный на такомъ глубокомъ знаніи всего, что можетъ увлекать и обольщать людей, необходимо долженъ былъ получить хотя навремя власть. Онъ былъ всемогущъ въ Кротонѣ, вліяніе это распространилось и на другіе города Италіи; онъ исправлялъ и низвергалъ политическія учрежденія. Будь у Пиѳагора побольше грубаго и личнаго

честолюбія, онъ можетъ-быть положилъ бы начало могущественной династіи и освѣтилъ бы лѣтопись результатомъ новаго эксперимента; но онъ обладалъ честолюбіемъ мудреца, а не героя. Онъ озабоченъ былъ проведеніемъ системы, а не возвышеніемъ самого себя. Непосредственные послѣдователи его не поняли всего значенія основаннаго имъ братства; политическіе планы его блестящей и величественной философіи, увѣнчанные наврemя успѣхомъ, уступили потомъ мѣсто скоморошескимъ кривляніямъ безсильнаго масонства и исполненнымъ изступленія обрядамъ полоумныхъ аскетовъ. Когда эта мистическая и революціонная власть утвердилась въ значительной части Италіи, помощью развѣтвленій этого общества, то вспыхнуло повсемѣстно чувство страха и подозрѣнія въ отношеніи къ мудрецу и къ его послѣдователямъ. По словамъ Порфирія движеніе анти-пиѳагоровское было столь общее и энергическое, что осталось надолго въ памяти послѣдующихъ поколѣній. Говорятъ, что многіе изъ друзей мудреца погибли; неизвѣстно, сдѣлался ли самъ Пиѳагоръ жертвою ярости своихъ враговъ, или онъ умеръ бѣглецомъ удалившись въ Метапонтъ, къ своимъ ученикамъ. Броженіе успокоилось только когда почти вся нижняя Италія была уже утомлена смутами и когда сама Греція вступила въ борьбу, въ качествѣ примирительницы и посредницы. Пиѳагоровы учрежденія отмѣнены, и тимократическія демократіи Ахейцевъ возникли на развалинахъ этихъ сильныхъ умомъ, но нелюбимыхъ олигархій.

«Пиѳагоръ впалъ въ пагубное заблужденіе въ своей попыткѣ произвести переворотъ въ обществѣ. Перевороты вообще, и въ особенности перевороты религіозные, могутъ быть совершаемы только движеніемъ массъ. Вслѣдствіе непониманія этой истины онъ возстановилъ народъ противъ себя; потому что разсказъ Неанта, переданный Порфиріемъ, и вообще всѣ другія свидѣтельства ясно показываютъ намъ, что паденіе его слѣдуетъ приписать народному востанію, а не возстанію партіи. Не менѣе ясно и то, что послѣ его смерти политическій кодексъ его палъ, между тѣмъ какъ философская секта осталась. Изъ всѣхъ сѣмянъ, бросаемыхъ философами, только тѣ разростаются въ великія государства, которыя на-добро ли или на-зло западаютъ въ сердца массъ».

Мы не можемъ умолчать о разсказѣ,—который такъ долго ходилъ и пользовался кредитомъ,—объ изобрѣтеніи Пиѳагоромъ музыкальныхъ

струнъ. Услыхавъ однажды въ лавкѣ кузнеца, какъ многіе люди ударяли поочередно по куску раскаленнаго желѣза на наковальнѣ, онъ будтобы замѣтилъ, что всѣ молотки, за исключеніемъ одного, издавали гармоническіе тоны, т. е. октаву, квинту и терцію, но между квинтою и терціею былъ диссонансъ. Войдя въ кузницу, онъ открылъ, что различіе звуковъ происходило отъ различія въ *тяжести* молотковъ. Онъ измѣрилъ ихъ вѣсъ и, вернувшись домой, повѣсилъ четыре струны, одинаковой величины и привѣсилъ къ каждой изъ нихъ гири, равныя повѣсу съ молотками, потомъ онъ ударилъ по струнамъ и убѣдился, что звукъ ихъ вполнѣ соотвѣтствуетъ звуку молотковъ. Тогда онъ приступилъ къ составленію гаммы. Др. Борни (Burney), въ своей исторіи музыки, замѣчаетъ «Хотя эти молотки и наковальня переваряемы были древними и новыми, подобно тому, какъ страусъ перевариваетъ камни, но анализъ и наблюденіе доказываютъ, что молотки различной величины и вѣса не издаютъ различныхъ звуковъ, ударяя по одной и той же наковальнѣ, точно такъ же какъ не издаютъ различныхъ звуковъ разныя тетивы или разные языки на одномъ и томъ же лукѣ или въ одномъ и томъ же колоколѣ.»

Этимъ закончимъ мы нашъ очеркъ жизни Пиѳагора, напомнивъ читателю, что главная причина баснословныхъ разсказовъ и противорѣчій въ исторіяхъ и жизнеописаніяхъ состоитъ въ некритическомъ отношеніи разсказчика къ источникамъ или авторитетамъ. Возьмемъ для примѣра одинъ изъ этихъ авторитетовъ: Ямвлихъ составилъ жизнеописаніе Пиѳагора съ цѣлью противодѣйствовать успѣхамъ христіанства и противопоставить, въ подтвержденіе своего мнѣнія, языческаго философа — Христу. Приписываемыя Пиѳагору чудеса почерпаются не изъ много болѣе достовѣрнаго источника.

§ 2. Философія Пиѳагора.

Въ цѣлой нашей исторіи нѣтъ системы, которую было бы труднѣе изобразить и представить, какъ именно систему извѣстную подъ именемъ Пиѳагоровой. Она надѣлала много шуму въ свѣтѣ; ее часто смѣшивали съ ея отдаленными отголосками. Она окружена таинственностью, всегда заманчивою для большинства. Чудесные разсказы о ея

знаменитомъ основателѣ, мнимое сродство ея съ различными стихіями восточнаго міросозерцанія и предполагаемый символизмъ ея ученій содѣйствовали тому, что она сдѣлалась чѣмъ-то темнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ привлекательнымъ. Каждый догматъ ея приписывается которой-нибудь изъ прежнихъ философій, такъ что за учителемъ не остается ровно ничего, если мы возвратимъ евреямъ, индѣйцамъ, египтянамъ, халдейцамъ, финикіянамъ, даже ѳракійцамъ все то, что Пиѳагоръ будто бы отъ нихъ заимствовалъ.

Вся эта подражательность кажется намъ въ высшей степени невѣроятною: Пиѳагоръ былъ естественнымъ преемникомъ Анаксимандра и ученіе его, насколько мы можемъ судить по главному его направленію, служило только продолженіемъ той отвлеченной и дедуктивной философіи, основаніе которой положилъ Анаксимандръ.

Прежде всего мы должны оговориться, что какъ бы ни было интересно привести и сопоставить всѣ мнѣнія, приписываемыя Пиѳагору, подобный пріемъ несовмѣстенъ съ нашимъ планомъ и задачею. Еще и досихъ поръ ученые колеблются и постоянно будутъ колебаться относительно подлинности этихъ мнѣній. Даже тѣ мнѣнія, которыя передаются достовѣрными свидѣтелями, обыкновенно приписываются ими «Пиѳагорейцамъ», а не самому Пиѳагору. Новѣйшая критика ясно доказала подложность сочиненій, приписанныхъ Тимею и Архиту; а разсужденіе о «Существѣ Всего», авторомъ котораго считался Ocellus Lucanus, не могло быть даже написано пиѳагорейцемъ. Единственные писатели древности, которымъ можно повѣрить въ этомъ дѣлѣ, Платонъ и Аристотель, не приписываютъ Пиѳагору никакихъ особенныхъ ученій, что очень понятно, потому что Пиѳагоръ поучалъ втайнѣ и ничего не писалъ. Невозможно узнать въ точности, чему онъ училъ своихъ учениковъ, изъ того, чему они сами учили впослѣдствіи. Онъ пользовался безспорно большимъ вліяніемъ на ихъ умы; это вліяніе придало его школѣ извѣстное направленіе, но не сообщило ей одного какого-либо опредѣленнаго ученія; каждый изъ учениковъ развивалъ дальше это направленіе сообразно своимъ способностямъ и вкусамъ. (*)

(*) Мы дѣлаемъ это предположеніе не безосновательно. Насъ склоняетъ къ тому поразительное сходство Пиѳагора съ извѣстнымъ Сен-Симономъ. Этотъ

Насъ нисколько не смутитъ чрезвычайная трудность узнать съ достовѣрностью, чтó мыслилъ Пиѳагоръ или что мыслили даже его ученики, если только намъ удастся опредѣлить съ точностью общее направленіе его мышленія и въ особенности отличительный характеръ его метода. Эта трудность, на которую мы намекаемъ, непреодолимая для критическаго историка, касается насъ лишь косвенно; она дѣлаетъ, правда, рискованнѣе нашу попытку уяснить характеристическій методъ и направленіе Пиѳагоровой философіи, но она не заставитъ насъ пріостановиться и брать приступомъ каждую, встрѣчающуюся на пути, крѣпость чьего-либо личнаго мнѣнія по этому предмету. Задача наша—начертать карту философскаго міра; мы должны старательно отмѣтить общія границы каждой области, но для достиженія этой цѣли намъ незачѣмъ знать въ совершенствѣ все подпочвенное разнообразіе страны; извѣстно что географъ не обязанъ быть и геологомъ. Спрашивается: каковъ былъ методъ и каково направленіе Пиѳагоровой школы? Методъ чисто дедуктивный, направленіе чисто отвлеченное и считающее отвлеченія единственнымъ настоящимъ матеріаломъ науки. Школу эту часто называютъ «математической». Въ числѣ Пиѳагорейцевъ помѣщаются имена величайшихъ математиковъ и астрономовъ древности: Архита и Филолая, впослѣдствіи Гиппарха и Птоломея (*).

Теперь намъ удастся можетъ быть понять смыслъ изрѣченія Пиѳагорова о томъ, что «*числа суть начала вещей: τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τῆς οὐσίας*, (**) или болѣе въ буквальномъ переводѣ, что числа служатъ причиною матеріальнаго существованія вещей; очевидно,

французъ не издалъ подробнаго очерка своей системы, онъ сообщилъ ее ученикамъ, а такъ какъ его вліяніе на умъ учениковъ было громадно, то направленіе его философіи пустило глубокіе корни, хотя оно и принесло весьма различные плоды въ различныхъ умахъ. Читатели, знакомые сколько-нибудь съ французскою литературою, поймутъ насъ, когда мы просто сошлемся на то, что въ числѣ учениковъ Сен-Симона были Огюстенъ Тьерри, Огюстъ Контъ, Пьеръ Леру, Мишель Шевалье, отецъ Анфантенъ и Базаръ.

(*) Эсхилъ, ученикъ Пиѳагора, заставляетъ своего Титана хвастаться тѣмъ, что онъ открылъ людямъ «число», высочайшую изъ наукъ; *καὶ μὴν ἀριθμὸν ἔξοχον σοφισμάτον, ἐξεῦρον αὐτοῖς.*—Промет. 459.

(**) Аристот. Метаф. т. I, стр. 6.

что οὐσία означаетъ здѣсь конкретное бытіе. Это положеніе подтверждается формулою, приводимою въ другомъ мѣстѣ Аристотелемъ, что природа есть осуществленіе числъ: τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσι (*). Или еще въ иномъ отрывкѣ: вещи суть только *копіи* числъ: μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν (**). Пиѳагоръ думалъ, что числа составляютъ *конечное существо вещей*. Анаксимандръ понималъ, что вещи сами по себѣ не конецъ бытія; что онѣ измѣняются и въ положеніи своемъ и въ качествахъ, а начало бытія должно быть неизмѣнно; онъ и далъ этому неизмѣнному бытію названіе «Все».

Пиѳагоръ полагалъ, что за преходящими явленіями должно лежать неизмѣнное бытіе; ему нужно было дать этому бытію болѣе опредѣленное названіе, и онъ назвалъ его «*числомъ*». Каждый отдѣльный предметъ можетъ измѣнить свое положеніе и образъ существованія; всѣ отличительныя свойства его могутъ быть уничтожены, за исключеніемъ однихъ только численныхъ его качествъ. Предметъ всегда остается «однимъ»; ничто не можетъ уничтожить это числовое бытіе. Видоизмѣняйте вещь какъ угодно, она все-таки остается «одна», не можетъ быть менѣе чѣмъ «одна», ее нельзя сдѣлать болѣе «одной». Разложите ее на самыя мелкія частицы, все-таки каждая частица будетъ «одна». «Открывъ такимъ образомъ, что числовое бытіе есть единое неизмѣнное, Пиѳагоръ безъ труда дошелъ дотого, что всѣ вещи суть только копіи съ чиселъ». «Всѣ явленія возникаютъ изъ простѣйшихъ началъ», говоритъ Секстъ Эмпирикъ, «было бы противно разуму предполагать, что принципъ вселенной имѣетъ общую природу съ чувственными явленіями. Всѣ *principia*, слѣдовательно, нетолько невидимы и неосязаемы, но и безтѣлесны. Такъ какъ числовое бытіе есть послѣднее состояніе, до котораго можетъ довести анализъ конечныхъ вещей, то оно есть и послѣднее доступное намъ состояніе безконечнаго, или бытія самаго въ себѣ. Безконечное должно быть единое. Единица есть безусловное число, она существуетъ сама въ себѣ и сама по себѣ. Она не нуждается въ связи съ чѣмъ-либо другимъ, даже съ другимъ числомъ. *Два* — это только отношеніе единицы къ единицѣ.

(*) De Caelo, III. 1.

(**) Метафизика I, 6.

Всѣ виды существованія суть только конечные образы безконечнаго; точно также и всѣ числа суть только численныя отношенія единицы. Въ первичной единицѣ содержатся всѣ числа, а слѣдовательно и составные элементы всего міра.

Замѣтимъ кромѣ того, что единица есть необходимо ἀρχή — начало вещей, котораго такъ ревностно искали философы, потому что съ чего бы мы ни начинали, мы неизбѣжно должны начать съ единицы. Предположимъ, что намъ дано число три; вычитая изъ этого числа начальное число, получимъ два, вычитая еще разъ, получимъ единицу. Однимъ словомъ, единица есть начало всѣхъ вещей. Игра словъ, на которой основано какъ это положеніе, такъ и вся система Пиѳагора не должна возбуждать въ насъ сомнѣній насчетъ искренности философа. Къ несчатью Греки знали только свой собственный языкъ, вслѣдствіе чего неудивительно, что они принимали различія въ словахъ за различія въ вещахъ. Др. Уивель (Whewell) весьма справедливо замѣтилъ, что «первоначальныя попытки понять дѣйствія природы оканчивались введеніемъ отвлеченныхъ понятій, смутныхъ, правда, но не лишенныхъ смысла. Слѣдующій затѣмъ шагъ въ философствованіи состоялъ въ уясненіи и въ точнѣйшемъ опредѣленіи этихъ туманныхъ отвлеченностей, сдѣланіи ихъ пригодными и связными орудіями способности логической. Есть два способа рѣшить задачу, одинъ состоитъ въ разборѣ однихъ только словъ и понятій, вызываемыхъ этими словами, другой въ изученіи фактовъ и вещей, знаками которыхъ служатъ эти отвлеченные термины. Греки задавались только анализомъ *словъ* и связанныхъ съ ними *понятій* и потому сдѣлали промахъ (*)».

Только съ помощью вышеприведеннаго объясненія можно повѣрить, что Пиѳагоръ училъ столь страннымъ вытянутымъ, такъ сказать, за волосы тонкостямъ; только такимъ образомъ можно понять, какъ онъ могъ считать числа—существами. Аристотель приписываетъ этотъ образъ мыслей любви Пиѳагора къ математикѣ, которая занимается только отвлеченнымъ, а не матеріальнымъ бытіемъ чувственныхъ вещей, но это объясненіе удовлетворяетъ насъ только наполовину. Нынѣш-

(*) History of the inductive sciences, т. I, стр. 34.

ніе математики нетолько разсуждаютъ посредствомъ символовъ, служащихъ представителями вещей и неимѣющихъ ни малѣйшаго сродства или сходства съ этими вещами (т. е. служащихъ только произвольными знаками вещей), но многіе изъ этихъ ученыхъ никогда даже и не задаютъ себѣ труда разобрать вещи, о которыхъ они разсуждаютъ посредствомъ символовъ. Астрономія разрабатывается часто людьми, никогда ни пользующимися телескопами, они занимаются ею, чертя фигуры на бумагѣ и дѣлая вычисленія на основаніи этихъ фигуръ. Однако, хотя астрономы употребляютъ числа въ смыслѣ символовъ, имъ не приходитъ въ голову предположить, что числа суть нѣчто большее, нежели символы. Пиѳагоръ не былъ способенъ понять это различіе. Онъ вѣрилъ, что числа суть реальныя вещи, а не одни только символы. Поэтому когда Риттеръ, разсуждая о пиѳагорейской формулѣ, утверждаетъ, что ее слѣдуетъ брать въ символическомъ смыслѣ, то намъ кажется, что онъ впадаетъ въ страшный анахронизмъ и помѣчаетъ заднимъ числомъ на нѣсколько вѣковъ образъ мыслей, противоположный всему тому, что мы знаемъ о греческой философіи; противоположный также прямому свидѣтельству Аристотеля, который говоритъ, что «пиѳагорейцы не отличали чиселъ отъ вещей. Они считали число началомъ и веществомъ вещей, ихъ сущностью и силою (*).» Мнѣніе, что такъ какъ мы, въ настоящемъ состояніи философіи, не можемъ видѣть въ числахъ ничего кромѣ символовъ, то и Пиѳагоръ долженъ былъ смотрѣть на нихъ съ той же точки зрѣнія, весьма распространено; но мы считаемъ его такимъ же анахронизмомъ, кикъ ссылка шекспировскаго Гектора на Аристотеля или версальскій этикетъ въ лагерѣ авлидскомъ у Расина. Самъ Риттеръ, изложивъ довольно подробно коренныя начала

(*) Метафиз., т. I, стр. 5. Можетъ быть было бы правильнѣе сказать: Числа суть начинанія вещей, *причины ихъ матеріальнаго бытія* (ὕλην τοῖς οὖσι: Аристотель прежде опредѣлялъ ὕλη какъ causa materialis, гл. 3), *и ихъ видоизмѣненій* (ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις).

Вся эта глава должна быть просмотрѣна тѣми, которые вѣрятъ въ символизмъ цифръ. Объ этой вѣрѣ Аристотель не имѣлъ ни малѣйшаго понятія. Въ концѣ этого раздѣла я привелъ всѣ мѣста, относящіяся до этого вопроса.

этой философіи, допускаетъ, что сущность ея состоитъ въ «произвож-
деніи всего въ свѣтѣ отъ математическихъ отношеній, и въ сведеніи
отношеній пространства и времени къ отношеніямъ единицъ или чи-
селъ. Все происходитъ изъ первичнаго одного или изъ начальнаго чи-
сла, или изъ множества единицъ или чиселъ, на которыя дѣлится
единое въ своемъ жизненномъ развитіи.» Предполагать, что это уче-
ніе чисто математическое, а не математико-космическое, значитъ нару-
шать всѣ основы историко-философской критики, и переносить совре-
менныя убѣжденія въ періодъ Пиѳагора. Для окончательнаго доказа-
нія нашей мысли, обратите вниманіе на формулу «μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα
τῶν ἀριθμῶν; вещи суть копіи съ чиселъ.» Эта формула, наиболѣе
благопріятная опровергаемому нами мнѣнію, при тщальномъ разборѣ,
обнаруживаетъ, что истинный смыслъ Пиѳагорова ученія прямо про-
тивоположенъ символическому. Символы суть произвольные знаки, ни-
сколько непохожіе на представляемыя ими вещи; а, b, с, х—только
буквы азбуки; математикъ дѣлаетъ изъ нихъ символы количествъ или
вещей, но никто не рѣшится назвать *x копіею* съ неизвѣстнаго коли-
чества. Что же обозначаютъ слова: вещи суть копіи съ чиселъ, если
они числа въ своей сущности? Поищемъ смысла этихъ словъ въ прежде
того данныхъ нами объясненіяхъ. Тамъ мы найдемъ, что вещи суть *кон-
кретныя проявленія отвлеченнаго бытія*, что если числа называются
principia'ми, то это значитъ, что формы вещественныхъ предметовъ
и первичная сущность ихъ, остающаяся неизмѣнною, суть числа (*).
Такимъ образомъ камень есть *одинъ* камень; и въ этомъ отношеніи
онъ есть копія *одного*; онъ есть осуществленіе отвлеченной единицы
въ конкретномъ камнѣ. Камень можетъ распасться въ прахъ, и тогда
каждая порошинка его будетъ все-таки копіею, другою копіею еди-
ницы.

Читатель не долженъ забывать, что до насъ дошло не много мистическихъ выраженій въ родѣ того, что «число есть начало вещей»,

---

(*) Здѣсь мы должны предостеречь читателя, чтобъ онъ не вообразилъ себѣ, будто Пиѳагоръ дошелъ до теоріи пропорцій. «Числа не суть законы сочетаній», они не служатъ выраженіемъ этихъ законовъ, они сущность, не измѣняющаяся ни при какихъ сочетаніяхъ.

передаваемыхъ въ смыслѣ ученій мыслителя, который создалъ великую школу и вліяніе котораго на философію было безспорно громадное. Мы должны истолковать эти выраженія, какъ съумѣемъ, а главное мы должны ихъ представить въ такомъ видѣ, чтобы они были удобопонятны не столько съ точки зрѣнія новѣйшихъ мыслителей, сколько съ точки зрѣнія древнихъ. Судя по нашему теперешнему знакомству съ древними способами мышленія, наше толкованіе Пиѳагора, если не истинно, то по крайней мѣрѣ очень близко къ истинѣ: помощью такого то логическаго процесса онъ *могъ* дойти до такихъ заключеній; для насъ это столь же важно, какъ еслибы онъ дѣйствительно дошелъ симъ путемъ до такихъ заключеній. Наша исторія должна рѣшить только два вопроса относительно Пиѳагора: вопервыхъ, видѣлъ ли онъ въ числахъ только символы, или же настоящія существа? Вовторыхъ если онъ видѣлъ въ нихъ существа, то какъ могъ онъ дойти до такого мнѣнія? Въ только-что изложенныхъ замѣчаніяхъ мы уже отвѣчали ипотетически на второй изъ этихъ вопросовъ; но конечно это объясненіе никуда не годится, если первый вопросъ будетъ рѣшенъ отрицательно; посему мы и обратимся теперь къ этому первому вопросу. Если положиться на авторитетъ Аристотеля, то вопросъ этотъ долженъ быть ясно и положительно рѣшенъ въ пользу *реальнаго* существованія чиселъ. Правда, что авторитетъ Аристотеля оспаривается теперь и говорятъ, что онъ не понялъ и переиначилъ пиѳагорово ученіе; но, сообразивъ обширность и точность могучаго ума Аристотеля; сообразивъ притомъ во вниманіе, что онъ посвящалъ особенное вниманіе пиѳагорову ученію, написалъ даже отдѣльную книгу по этому предмету,—мы должны не колеблясь отвергнуть всякія другія показанія, пока намъ не представятъ *лучшаго* доказательства. Но спрашивается: откуда взять лучшее доказательство? Мы должны или положиться на Аристотеля, или замолчать объ этомъ предметѣ, если не предпочтемъ по примѣру многихъ писателей собственную нашу проницательность его авторитету. Замѣтимъ еще напослѣдокъ, что точка зрѣнія Стагирита вполнѣ совпадаетъ съ убѣжденіями Анаксимандра, такъ что взявъ за доказанную философію учителя, мы могли бы начертать *apriori* образъ мыслей ученика. Задача наша воспрещаетъ намъ входить въ подробное изложеніе различныхъ мнѣній, приписываемыхъ Пиѳагору по второстепен-

нымъ вопросамъ. Но мы можемъ указать на его пресловутую теорію музыки сферъ, какъ на образецъ употребляемаго имъ дедуктивнаго метода. Предположивъ, что въ великомъ укладѣ (κόσμος), называемомъ мірѣ, все должно быть устроено гармонически, и предположивъ, что планеты находятся въ такихъ же опредѣленныхъ разстояніяхъ другъ отъ друга, какъ узлы колебанія монохорда, онъ заключилъ, что проходя чрезъ аѳиръ, они должны издавать звуки и что эти звуки должны быть различны, смотря по различіямъ ихъ въ величинѣ, быстротѣ движенія и относительномъ разстояніи. Сатурнъ издаетъ самый низкій звукъ, потому что онъ наиболѣе удаленъ отъ земли; а луна самый высокій, такъ какъ она ближе другихъ къ землѣ.

Неизлишне будетъ замѣтить, что попытка превратить Пиѳагора въ монотеиста лишена всякаго прочнаго основанія и не заслуживаетъ даже подробнаго опроверженія. Его ученіе о переселеніи душъ считалось символическимъ и, надо признаться, на весьма шаткихъ основаніяхъ, или вѣрнѣе сказать безъ всякаго основанія. Душа по его мнѣнію, это монада (единица), движущая сама собою (*). Конечно душа, разсматриваемая какъ число едина, т. е. совершенна. Но всякое совершенство, находящееся въ движеніи, должно переходить въ несовершенство, и потомъ снова стремиться къ совершенству. Несовершенствомъ называлъ онъ уклоненіе отъ единства; поэтому *два* считалось проклятымъ числомъ. Душа человѣка находится въ сравнительно несовершенномъ состояніи (**). Она слагается изъ трехъ началъ: разума (νοῦς), пониманія (φρήν) и страсти (θυμός), два послѣднія общи человѣку съ животными; первый составляетъ отличительную собственность человѣка. Отсюда выведено было заключеніе, что Пиѳагоръ не могъ вѣрить въ переселеніе душъ, такъ какъ различіе, находимое имъ между человѣкомъ и животными служитъ опроверженіемъ тѣхъ, которые приписываютъ ему это ученіе (***). Это возраженіе весьма основательное; оно дѣйствительно указываетъ на противорѣчіе; но су-

(*) Арист. De anima, I, 2.

(**) Такъ выражается Аристотель, говоря, что пиѳагорейцы утверждали, что душа и разумъ это извѣстное сочетаніе чиселъ, τὸ δὲ τοιονδὶ (т. е. τῶν ἀριθμῶν πάθος) ψυχὴ καὶ νοῦς. Метаф., I, 5.

(***) Пьеръ Леру: De l'humanité, I, 390—426.

ществуетъ множество доказательствъ въ пользу того, что Пиѳагоръ вѣрилъ въ переселеніе (*). Движущащаяся сама собой монада душа. остается единицею даже когда соединяется съ двумя или съ тремя; другими словами, *сущность* остается все та же, каковы бы ни были ея *проявленія*. Единая душа можетъ имѣть два вида: понятливость и страсть, какъ въ животныхъ; или три, какъ въ человѣкѣ. Каждый изъ этихъ видовъ можетъ преобладать въ томъ или въ другомъ недѣлимомъ, вслѣдствіе чего выходитъ, что лицо или особенно разумно, или проворно, или чувственно. Оно становится или философомъ, или свѣтскимъ человѣкомъ, или животнымъ. Отсюда вытекаетъ высокое значеніе пиѳагорейскаго посвященія въ таинства и изученія математики и музыки.

«Эта душа, глядящая и впередъ и взадъ, можетъ сжаться и скорчиться до невозможности созерцать что-либо, кромѣ настоящей минуты. — Какъ низко можетъ она упасть! Какимъ животнымъ сдѣлаться! Если она можетъ стать чѣмъ-нибудь ниже себя, то отчего же не можетъ она стать и выше? А если она можетъ быть и выше и ниже самой себя, то не существуетъ ли законъ, опредѣляющій ея возвышеніе и пониженіе? Каждая душа имѣетъ свои дурныя наклонности, которыя дѣлаютъ изъ нея подобіе тварей ниже ея стоящихъ; отчего же не предположить, что она должна стать въ положеніе той твари, которой она уподобилась и до которой она себя довела?» (**)

Оканчивая это изложеніе весьма не совершенно знаемаго ученія, мы должны указать на отношеніе его къ предшествующей философіи. Оно есть очевидно побѣгъ отъ корня ученія Анаксимандра, которое оно развиваетъ болѣе логически. У Анаксимандра еще замѣтны слѣды физическихъ изслѣдованій, у Пиѳагора наука дѣлается чисто математическою. Принимая число за реальную, неизмѣнную сущность свѣта, онъ естественнымъ образомъ вывелъ, что міръ устраивается посредствомъ числовыхъ отношеній; все остальное въ его системѣ вытекало

(*) Платонъ именно упоминаетъ о переселеніи въ животныхъ, Федр. 45. Пиѳагореецъ Тимей въ изложеніи этого ученія, также опредѣлительно включаетъ въ него и животныхъ. — Тимей, 45.

(**) *Maurice*, Moral and Metaphysical Phiplosophy.

изъ этого положенія, какъ неизбѣжное послѣдствіе. Система Анаксимандра есть грубый и смѣлый очеркъ ученія, которое развилъ великій математическій геній Пиѳагора. Анаксимандрово безконечное сдѣлалось пиѳагоровою единицею. Замѣтьте, что ни въ одной изъ этихъ системъ духъ не составляетъ качества присущаго безконечному. Многіе утверждали, что Пиѳагоръ проповѣдывалъ ученіе «о душѣ міра». Но и это мнѣніе столь же лишено прочнаго основанія какъ и то другое, что онъ былъ теистъ, о чемъ особенно хлопочутъ новѣйшіе писатели. Понятіе о безконечномъ духѣ явилось гораздо позже Пиѳагора. Онъ считалъ духъ только явленіемъ, только особеннымъ воплощеніемъ составляющаго его существо числа: мы почерпаемъ доказательства этого мнѣнія въ самомъ его ученіи о душѣ. Если самодвигающаяся монада можетъ переходить въ состояніе животнаго или растенія, теряя постепенно разумъ (νοῦς) и пониманіе (φρὴν) и дѣлаясь чисто чувственною и руководящею только похотями, то не служитъ ли такое отреченіе отъ разума и пониманія яснымъ доказательствомъ того, что они не болѣе какъ проявленія (феномены) неизмѣнной сущности? Это дотого вѣрно, что всѣ утверждающіе, будто міровая душа пиѳагорова ученія есть разумъ, должны отказаться и отъ ученія о переселеніи душъ, и отъ составляющаго ядро системы, ученія о неизмѣнномъ числѣ, какъ о сущности вещей.

Пиѳагоръ служитъ представителемъ второй эпохи второй отрасли Іонійской философіи, его можно поставить въ параллель съ Анаксименомъ.

Выдержки изъ 5-ой главы I-ой книги Метафизики Аристотеля.

«Въ вѣкъ этихъ философовъ (Элейцевъ и Атомистовъ) и даже до нихъ, жили тѣ, которые назывались Пиѳагорейцами; они впервые занялись математикою и усовершенствовали эту науку; воспитанные исключительно на ней, они вообразили себѣ, что начала математики служатъ началами всѣхъ вещей.

«Такъ какъ числа по существу своему были прежде всѣхъ вещей, то Пиѳагорейцы и подумали, что открыли въ числахъ большія сходства

съ тѣмъ, что существуетъ и что создано (ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις), нежели въ огнѣ, землѣ или водѣ. Такимъ образомъ извѣстное сочетаніе чиселъ составляетъ справедливость, другое сочетаніе чиселъ есть разумъ и пониманіе; еще другое—случай (καιρὸς), и т. д. Кромѣ того въ числахъ находили они и гармоническія сочетанія. Такъ какъ всѣ вещи казались имъ созданными подобно числамъ, а числа же, по своей природѣ, предшествуютъ вещамъ, то они и заключили, что элементы (στοιχεῖα) чиселъ суть элементы вещей и что все небо есть гармонія и число. Указавъ на великія сходства между числами и явленіями неба и его частей, а равно и явленіями всего свѣта (τὴν ὅλην διακόσμησιν), они составили систему; при каждомъ появленіи пропуска въ этой системѣ они пытались всячески возстановить связь. Такимъ образомъ *десять* казалось имъ совершеннымъ числомъ, заключающимъ въ себѣ всѣ числа, поэтому они объявили, что движущихся небесныхъ тѣлъ (τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν) десять, но такъ какъ изъ нихъ видны только девять, то они и придумали (ποιοῦσι) и десятое, *Антиктонъ*.

«Мы въ другомъ мѣстѣ разбирали подробнѣе эти предметы. Поводъ, почему мы обращаемся къ нимъ, тотъ, чтобы узнать отъ *этихъ* философовъ, что они возводятъ въ первыя начала и какимъ путемъ они дошли до вышеизложенныхъ причинъ.

«Они утверждали, что число есть начало (принципъ, ἀρχὴ) вещей, причина ихъ матеріальнаго существованія, измѣненій и различныхъ состояній. Элементы (στοιχεῖα) чиселъ суть четъ и нечетъ. Нечетъ—конеченъ, четъ безконеченъ. Единое или единица совмѣщаетъ въ себѣ и то, и другое и есть вмѣстѣ и четъ, и нечетъ. Всякое число происходитъ отъ единицы. Небо, какъ мы уже сказали прежде, состоитъ изъ чиселъ. Нѣкоторые Пиѳагорейцы говорятъ, что существуетъ десять началъ, называемыхъ координатами:

Конечное и безконечное.
Нечетъ и четъ.
Единое и многое.
Правое и лѣвое.
Мужское и женское.
Спокойное и движущееся.

Прямая линія и кривая.
Свѣтъ и тьма.
Добро и зло.
Квадратное и продолговатое.

«...Всѣ Пиѳагорейцы считали элементы матеріальными, потому что элементы присущи всѣмъ вещамъ и составляютъ міръ....

«...Они утверждали, что конечное, безконечное и единое не отдѣльныя существованія, каковы огонь, вода и т. д., но что отвлеченное безконечное и отвлеченное единое составляютъ существо вещей, къ которымъ прилагаются, и что поэтому число есть сущность всѣхъ вещей (αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτον). Они обращали вниманіе только на форму и пытались опредѣлить ее, но въ этомъ отношеніи они были весьма несовершенны. Они опредѣляютъ поверхностно, и содержимое въ опредѣленіи называютъ сущностью (causa materialis) опредѣляемаго предмета; по ихъ понятіямъ выходило бы, что *двойное* и число *два* одно и тоже, потому что двойное прежде находилось въ числѣ два. Но два и двойное не равны (въ сущности своей), въ противномъ случаѣ единое было многое, что именно и вытекаетъ изъ смысла ихъ (пиѳагорейскаго) ученія».

(Прибавимъ отрывокъ изъ 7-й главы той же книги).

«Пиѳагорейцы пользуются началами и элементами еще страннѣе чѣмъ физіологи; чему причина та, что они не извлекаютъ ихъ изъ чувственныхъ предметовъ (αὐτὰς οὐκ ἐξ αἰσθητῶν). А между тѣмъ всѣ ихъ изысканія физическія, всѣ ихъ системы физическія. Они объясняютъ созданіе неба, и наблюдаютъ, что происходитъ въ разныхъ частяхъ, какіе бываютъ тамъ перевороты; такимъ образомъ, они примѣняютъ свои начала и причины, какъ будто бы они раздѣляли мнѣніе физіологовъ, что все *что есть*—*есть матеріальное* (αἰσθητὸν) и содержитъ то, что мы называемъ небомъ.

«Но мы должны признать, что ихъ причины и начала достаточны (ἱκανὰς) для пониманія ими умственныхъ предметовъ, вещей сверхчувственныхъ (ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων), и лучше согласуются съ подобнымъ пониманіемъ, нежели съ пониманіемъ физическихъ предметовъ».

Эта критика Аристотеля есть наилучшее опровержение тѣхъ, которые замѣчаютъ въ философіи Пиѳагора слѣды символическаго ученія. Аристотель понимаетъ, что ученіе было бы гораздо раціональнѣе еслибы оно было символическое; но само это замѣчаніе доказываетъ, что оно символическимъ не было.

ГЛАВА III.

Элейцы.

§ 1. Ксенофанъ.

Противорѣчащія одни другимъ извѣстія, долгое время затемнявшія вопросъ о времени рожденія Ксенофана, объяснены теперь достаточнымъ образомъ. — Этюдъ В. Кузена о Ксенофанѣ оставитъ рѣдкаго читателя неубѣжденнымъ. (*) Мы можемъ, поэтому, сказать съ нѣкоторою достовѣрностью, что Ксенофанъ родился въ 40-ю олимпіаду (620—616 до Р. Х.) — и жилъ около 100 лѣтъ. Родиной его былъ Колофонъ, Іонійскій городъ въ Малой Азіи. Городъ этотъ долго славился какъ центръ элегической и гномической поэзіи; между своими знаменитостями онъ считалъ и поэта Мимнерма. Ксенофанъ съ юности занимался этимъ родомъ поэзіи, который доставлялъ ему наслажденіе въ молодости, утѣшеніе въ зрѣломъ возрастѣ и служилъ поддержкою въ старости. Изгнанный изъ родняго города, Ксенофанъ въ качествѣ рапсода (**) путешествовалъ по Сициліи; кажется, что до са-

---

(*) Nouveaux Fragmens Philosophiques. Въ этомъ сочиненіи можно замѣтить нѣкоторые промахи, но въ цѣломъ оно заслуживаетъ полнаго вниманія. Большими достоинствами обладаетъ трудъ *Карстена*: Xenophanis Carminum Reliquiæ.

(**) Рапсоды были трубадурами древности, они заучивали наизусть поэмы и декламировали ихъ народу, собиравшемуся на праздники. Гомеръ былъ тоже рапсодъ и пѣлъ свои собственныя произведенія.

мой своей смерти онъ продолжалъ свою дѣятельность въ этомъ званіи, хотя, если вѣрить Плутарху, оно доставляло ему весьма незначительныя денежныя выгоды. Онъ жилъ бѣднякомъ и умеръ бѣднякомъ. Обладая въ самомъ себѣ неистощимыми сокровищами, Ксенофанъ могъ обходиться безъ богатства. Онъ, котораго духъ былъ безпрерывно погруженъ въ созерцаніе великихъ идей и который чувствовалъ въ себѣ призваніе давать поэтическое выраженіе этимъ идеямъ, мало нуждался въ земномъ величіи. Это былъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ людей древности, но вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ людей крайне фанатическихъ, безжалостный въ отношеніи къ празднымъ, но роскошнымъ суевѣріямъ своего времени; онъ не могъ терпѣть лучезарныхъ сказаній Гомера, обезображенныхъ политеизмомъ. Ксенофанъ, будучи самъ поэтомъ, гордился борьбою, которую постоянно велъ съ первѣйшимъ изъ поэтовъ, не изъ-за мелкой зависти и не по необразованности, но по глубокой любви къ истинѣ и по святой восторженности своего благочестія. Могъ ли онъ, вѣруя въ единаго Бога, безконечно могущественнаго, благаго и разумнаго, быть равнодушнымъ къ опошленію божественнаго въ простонародной религіи? Онъ не былъ равнодушенъ къ поэтическимъ красотамъ гомеровыхъ вымысловъ, но его возмущала ихъ религіозная лживость. Платонъ, котораго никто не упрекнетъ въ недостаткѣ поэтическаго вкуса, дѣлаетъ то же самое возраженіе. Конецъ первой и начало второй платоновой книги «Государства» представляютъ только распространеніе слѣдующихъ стиховъ Ксенофана: «то, что о Богахъ разсказываютъ Гомеръ и Гезіодъ, было бы стыдомъ и вѣчнымъ позоромъ для всякаго изъ людей: нарушенные обѣты, кражи и взаимные обманы.» Ксенофанъ, вѣрившій въ «единаго Бога изъ всѣхъ божескихъ и человѣческихъ существъ величайшаго, ни тѣломъ, ни духомъ не похожаго на смертныхъ» (*), не могъ не относиться враж-

(*) Это мѣсто такъ важно, что мы долгомъ считаемъ привести текстъ подлинника:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα. — Fragm. 1, ed. Karsten.

Виггерсъ въ своей «Жизни Сократа» удивляется, что Ксенофанъ могъ говорить такъ свободно о государственной религіи въ Великой Греціи, когда фило-

дебно, «скорѣе съ печалью, нежели съ гнѣвомъ», къ грубому антропоморфизму своихъ современниковъ:

«Глупо думаютъ люди, что боги подобно людямъ родятся, что они наряжаются какъ люди, имѣютъ людской голосъ и наружность. Еслибы быки и львы имѣли руки и пальцы подобные нашимъ, тогда лошади и быки изобразили бы и создали бы формы божества, подобныя своимъ собственнымъ, и дали бы имъ тѣла похожія на свои собственныя, сдѣлали бы ихъ такими какими, они сами созданы.» (*)

Въ подтвержденіе этой сатиры онъ ссылается на эѳіоповъ, изображающихъ своихъ боговъ плосконосыми и чернокожими, и на оракіанъ, которые даютъ богамъ своимъ голубые глаза и грубыя очертанія.

Достигши яснаго сознанія о единствѣ и совершенствѣ божества, Ксенофанъ поставилъ задачею своей жизни распространить это убѣжденіе и сорвать грубое покрывало суевѣрія, заслонявшее собою величественный ликъ истины. Взглянувъ вокругъ себя, онъ увидѣлъ, что человѣчество раздѣлено на два класса: на разсуждающихъ о природѣ вещей и пытающихся возвыситься до пониманія божества, и на соглашающихся не разсуждая со всѣми суевѣріями, составляющими религію. Люди перваго класса мыслятъ, но мысли свои они скрываютъ, удѣляя ихъ только небольшому кружчку своихъ учениковъ. Они доискиваются истины не для того чтобы распространить ее между всѣми, они работаютъ не для человѣчества, а для немногихъ. Даже Пиѳагоръ, серьезнѣйшій мыслитель, не вѣрилъ въ способность массъ понимать истину. У него было двоякаго рода ученіе: одно для немногихъ учениковъ, избираемыхъ съ величайшею осмотрительностью; другое для всѣхъ желающихъ его слушать. Первое ученіе вмѣщало въ себѣ то, чему

софскія мнѣнія, гораздо менѣе касавшіяся религіи, такъ гибельно отозвались на судьбѣ Анаксагора въ Аѳинахъ. Но кажущееся противорѣчіе можетъ-быть разъяснится, если мы вспомнимъ, что Ксенофанъ былъ поэтъ, а поэты во всѣ времена были въ нѣкоторомъ отношеніи привеллегированныя лица.

(*) Отрывки V и VI соединены здѣсь, какъ у Риттера; кажется самый смыслъ требуетъ ихъ соединенія. Но Климентъ Александрійскій относитъ 2 фрагментъ къ другой части поэмы и начинаетъ его словами:

«*καὶ πάλιν φήσι*» «и опять онъ говоритъ». — Karsten, p. 41.

онъ самъ вѣрилъ какъ истинѣ, второе то, что считалъ доступнымъ для массы. Ксенофанъ не признавалъ такого различія. Истина существуетъ для всѣхъ, онъ пытался всѣмъ ее проповѣдывать. Въ теченіе трехъ четвертей вѣка этотъ великій рапсодъ истины соперничалъ съ землякомъ своимъ Гомеромъ, великимъ рапсодомъ красоты, и путешествовалъ изъ края въ край, разсыпая вырабатывавшіяся въ себѣ самомъ мысли. Какая противоположность между этими іонійскими пѣвцами и въ отношеніи средствъ и въ отношеніи цѣли и въ отношеніи самой ихъ судьбы!

Отъ рапсодій философа, нѣкогда такъ горячо выслушиваемыхъ и съ любовью сохранаемыхъ преданіемъ, теперь остались самые краткіе отрывки, уцѣлѣвшіе въ старыхъ книгахъ столь неинтересныхъ, что въ нихъ заглядываютъ рѣдкіе книжники–педанты, да небольшое число дилетантовъ, литературныхъ науковъ; тогда какъ рапсодіи слѣпаго пѣвца живутъ въ умахъ и сердцахъ многихъ тысячъ, къ нимъ обращаются какъ къ живому источнику поэзіи, къ чистому зеркалу, отражающему цѣлый древній міръ. Міръ представлялся Гомеру въ образахъ, Ксенофану въ загадкахъ. Гомеръ видѣлъ природу, наслаждался ею и живописалъ ее. Ксенофанъ тоже смотрѣлъ на природу, но вопрошалъ ее и боролся съ нею. Каждая черта у Гомера ясна какъ божій день, у Ксенофана вездѣ нерѣшительность, смѣшеніе. Въ Гомерѣ звучитъ веселіе, чувство полноты жизни, дѣятельности и наслажденія. Въ Ксенофанѣ слышатся горечь, судорожная дѣятельность, безконечное сомнѣніе и безконечная печаль. Гомеръ является поэтомъ, поющимъ какъ птичка поетъ, отъ избытка жизни; Ксенофанъ является мыслителемъ и фанатикомъ. Онъ не пѣлъ, онъ разсказывалъ «не похоже на то, какъ вѣщали древніе боги!» Естественно, что серьезный философъ сталкивался съ свѣтлымъ поэтомъ и воевалъ съ нимъ не безъ горечи по поводу унизительныхъ дѣяній и побужденій, которыя поэтъ приписывалъ богамъ, но мы не должны смѣшивать эту войну съ сатирою. Настроеніе Ксенофана отзывалось горечью, но не было сатирическое. Извѣстіе, почерпаемое изъ Діогена, что онъ писалъ сатиры на Гомера и Гезіода, ошибочно. Несоглашающихся съ этимъ мнѣніемъ мы отсылаемъ къ вышеупомянутому нами превосходному опыту Виктора Кузена или къ Риттеру.

Рапсодируя философію и пользуясь съ этою цѣлью всѣмъ, что открыли предъидущіе философы, Ксенофанъ странствовалъ съ мѣста на мѣсто и пришелъ наконецъ въ Элею, гдѣ и поселился. Гегель сомнѣвается въ этомъ; онъ говоритъ, что не нашелъ ни у одного древняго писателя яснаго указанія на этотъ фактъ; притомъ Гегель замѣчаетъ, что Страбонъ, описывая Элею въ 6 книгѣ своего сочиненія, упоминаетъ о Парменидѣ и Зенонѣ, какъ о жившихъ въ этомъ городѣ, но умалчиваетъ о Ксенофанѣ. Въ самомъ дѣлѣ слова Діогена Лаэрція неопредѣленны. Онъ говоритъ: «Ксенофанъ написалъ 2 т. стиховъ объ основаніи Колофона и о колоніи отправленной въ Элею», изъ чего еще нельзя заключить, чтобы Ксенофанъ здѣсь жилъ. Несмотря на то, мы согласны съ новѣйшими писателями, которые на основаніи замѣтной во многихъ отрывкахъ Ксенофана связи его съ Элейцами, заключаютъ, что онъ дѣйствительно поселился въ Элеѣ. Мы опять ссылаемся и по этому вопросу на Кузена. Какъ бы то ни было, Ксенофанъ кончилъ долгую и дѣятельную жизнь не рѣшивъ великой задачи. Нерѣшительность его тонкаго ума посѣяла сѣмена того скептицизма, который впослѣдствіи игралъ такую важную роль въ философіи. Все его знаніе привело его только къ сознанію того, какъ мало онъ знаетъ. Состояніе его ума мѣтко описано стилографомъ Тимономъ, который влагаетъ въ уста Ксенофана слѣдующія слова:

«О, еслибы я имѣлъ умъ глубокій, осторожный и въ обѣ стороны глядящій! Увы! долго блуждалъ я, обольщенный, по дорогѣ заблужденій! Теперь убѣленъ я годами, но подверженъ сомнѣнію и разнообразному томительному колебанію, ибо, куда ни обращусь, я теряюсь въ единомъ и всемъ»

(εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο). (*)

Намъ осталось теперь изложить нѣкоторыя изъ заключеній, до которыхъ дошелъ этотъ великій человѣкъ. Они можетъ быть не будутъ соотвѣтствовать ожиданіямъ читателя; слухъ о великой мудрости Ксено-

(*) Сохранено Секстомъ Эмпирикомъ, Hyp. Pyrrhon, 1, 224; также см. Риттеръ, 1, 443.

фана, также какъ и о мудрости Пиѳагора, можетъ и оправдается по дошедшимъ до насъ отрывкамъ. Но хотя выводы этихъ первыхъ мыслителей могутъ показаться до пошлости простыми, не слѣдуетъ забывать, что имъ мы обязаны нашею современною философіею. Еслибы не было многихъ

Grey spirit yearning in desire
To follow knowledge, like a sinking stare,
Beyond the utmost bound of human thought (*)

(Tennyson.)

мы не были бы въ состояніи перейти на вѣрный, земной путь медленной индуктивной науки. Нужно прежде всего доказать, что невозможное невозможно, тогда только люди согласятся ограничить свои попытки одною областью возможнаго. Крикъ отчаянія, вырвавшійся у Ксенофана, что ничего нельзя знать достовѣрно, обратилъ впервые вниманіе людей на ничтожество знанія, въ томъ видѣ *какъ понимали тогда знаніе*. Съ Ксенофана начинается рядъ мыслителей, который высшей кульминаціонной точки своей достигъ въ Пирронѣ. Для объясненія почему мы подробно разберемъ его ученіе достаточно сказать, что онъ стоитъ во главѣ монотеистовъ и во главѣ скептиковъ.

§ 2. Философія Ксенофана.

Великая задача бытія рано предстала его уму; рѣшеніе этой задачи Ѳалесомъ и Пиѳагоромъ не удовлетворило его. Ни физическое, ни математическое объясненіе не могло уничтожить возникавшихъ въ немъ сомнѣній. Состояніе его души выражено пластически въ одной фразѣ Аристотеля: «вперивъ свой взоръ въ безпредѣльное небо, онъ объявилъ, что *единое* Богъ.» Надъ нимъ нависъ глубокій, голубой, безконечный сводъ, недвижимый, неизмѣнный, обнимающій и его и всѣ вещи; этотъ сводъ назвалъ онъ Богомъ. Подобно тому какъ Ѳалесъ,

(*) Сѣдыхъ умовъ, горящихъ желаніемъ слѣдить за знаніемъ какъ за падучею звѣздою за крайніе предѣлы человѣческаго мышленія.

глядя на море, вообразилъ, что онъ покоится на безконечномъ лонѣ водъ, такъ и Ксенофанъ, глядя на небо, почувствовалъ, что онъ весь обнятъ небомъ. Это была великая тайна, требовавшая повѣрки, но не дающаяся повѣркѣ. Солнце и мѣсяцъ неслись кружась по этому небу, звѣзды тускло мерцали въ его необъятномъ пространствѣ. Земля безпрестанно рвалась къ нему въ видѣ пара, души людей стремятся къ нему какимъ-то неяснымъ влеченіемъ. Это—центръ бытія, это—само бытіе, оно есть Единое, недвижимое, въ лонѣ котораго движется Многое.

Кажется, что такимъ образомъ слѣдуетъ объяснять изрѣченіе, обыкновенно приписываемое Ксенофану, хотя и толкуемое различно, что «Богъ есть шаръ (сфера)». Такъ какъ небо объемлетъ его и всѣ предметы, то не оно ли есть единый шаръ, который онъ назвалъ Богомъ. Правда, что это объясненіе не совсѣмъ согласно съ физикою Ксенофана, особенно съ тою ея частью, въ которой онъ говоритъ, что земля есть плоская поверхность, нижніе слои которой безконечны, чѣмъ онъ и объясняетъ неподвижность земли. Такое противорѣчіе, побудило Кузена считать фразу о шарѣ метафорою. Прилагательное *сферическій* есть просто греческій терминъ, обозначающій совершенное равенство и безусловное единство Бога, образомъ чего можетъ служить шаръ. Греческое *σφαιρικός* равнозначительно латинскому *rotundus*. Это — метафорическое выраженіе въ родѣ слова «*квадратный*», означающаго совершенный, выраженіе, сдѣлавшееся теперь тривіальнымъ, но имѣвшее въ себѣ нѣчто благородное и возвышенное въ эпоху младенчества математической науки и встрѣчающееся въ самыхъ высокихъ созданіяхъ поэзіи. Симонидъ говоритъ о человѣкѣ «квадратномъ въ своихъ рукахъ, ногахъ и умѣ», подразумѣвая совершенного человѣка. Ту же метафору употребляетъ Аристотель. Посему неудивительно, что Ксенофанъ, столько же поэтъ, сколько философъ, излагающій свое ученіе стихами, не имѣя возможности найдти метафизическій терминъ, вполнѣ соотвѣтствующій его идеямъ, заимствовалъ изъ языка воображенія выраженіе больше всего подходящее къ извѣстному его понятію.

Мы удовлетворились бы этимъ объясненіемъ, еслибы мы могли повѣрить, что физика Ксенофана дѣйствительно была такова, какъ ее представляютъ, или, по крайней мѣрѣ, что она была такова въ эпоху,

когда онъ проповѣдывалъ шарообразность Бога. Это послѣднее затрудненіе, почти не разрѣшимое, не замѣчено ни однимъ изъ критиковъ. Человѣкъ, живущій сто лѣтъ, необходимо мѣняетъ свои убѣжденія, въ то время когда убѣжденія имѣли такое слабое основаніе — какъ убѣжденія философовъ той эпохи, — естественно, что перемѣны въ нихъ могли быть частыя и крутыя. Именно въ физикѣ Ксенофана ученые замѣчали рѣзкія и непримиримыя противорѣчія, между извѣстными мнѣніями, съ одинаковою достовѣрностью ему приписываемыми, такъ что въ одномъ смыслѣ онъ казался имъ совершеннымъ физикомъ (іонійцемъ), а въ другомъ совершеннымъ математикомъ (пиѳагорейцемъ). Что касается до разсматриваемаго нами вопроса, то выраженіе Аристотеля: «Ксенофанъ, вперивъ свой взоръ въ небо, объявилъ, что *единое* Богъ», — явно противорѣчитъ всякой вѣрѣ въ безконечность нижнихъ слоевъ земли. Только единое должно быть и безконечное.

Вернемся къ его монотеизму или, правильнѣе сказать, пантеизму, составляющему величайшую особенность системы Ксенофана, который нетолько разрушилъ понятіе о множествѣ боговъ, но и провозгласилъ самосуществованіе и умъ единаго.

Богъ долженъ быть Самосущимъ, потому что бытія нельзя себѣ представить начинающимся. Ничто не можетъ происходить изъ ничего. Откуда же произошло бытіе? Изъ самого себя? Нѣтъ; ибо оно должно было существовать, чтобы произвести себя, иначе оно произошло бы изъ ничего. Отсюда первый законъ: бытіе самосуще, а такъ какъ оно самосуще, то оно и вѣчно.

Такъ какъ изъ этого положенія слѣдуетъ, что Богъ всемогущъ, премудръ и всеобъемлющъ, то множественность боговъ не мыслима.

Равнымъ образомъ отсюда слѣдуетъ, что Богъ, — разсматриваемый какъ Все, — недвижимъ.

«Вполнѣ недвижимое и недвижущееся, оно всегда остается на мѣстѣ и не мѣняетъ его, хотя по временамъ и мѣняетъ видъ.» «Все» должно быть недвижимо: ничто не двигаетъ его. Оно не можетъ двигаться само, ибо въ такомъ случаѣ, ему слѣдовало бы быть чѣмъ-то внѣшнимъ въ отношеніи къ самому себѣ.

Не слѣдуетъ полагать, чтобы Ксенофанъ отрицалъ движеніе конечныхъ вещей потому, что онъ отрицаетъ движеніе безконечнаго. Онъ

только утверждалъ, что «Все» недвижимо. Конечныя вещи двигаются Богомъ: «безъ труда, умомъ и вниканіемъ, управляетъ онъ всѣми вещами.» Монотеизмъ Ксенофана рѣзко отличался отъ антропоморфизма, какъ можно замѣтить уже изъ приведенныхъ выше отрывковъ. Мы укажемъ еще на слѣдующее мѣсто у Діогена Лаэрція, въ которомъ говорится, что Ксенофанъ утверждалъ, что «Богъ не похожъ на людей, потому что слышитъ и видитъ всѣ вещи безъ посредства *дыханія*». Здѣсь ясный намекъ на ученіе Анаксимена о томъ, что душа—*воздухъ*. Такъ какъ умъ Бога совершенно отличенъ отъ человѣческаго, то Ксенофанъ и утверждалъ, что онъ независимъ отъ дыханія. (*)

Необходимо предупредить читателя, что подъ Единымъ Богомъ Ксенофанъ не разумѣлъ вовсе личнаго Бога, отдѣльнаго отъ міра. Онъ былъ монотеистъ, по противоположности со своими современниками политеистами, но его монотеизмъ сводился въ сущности къ пантеизму. Несмотря на неясность выраженій, этотъ предметъ стоялъ бы теперь внѣ всякаго сомнѣнія, еслибы новѣйшіе писатели имѣли постоянно въ виду, что боги грековъ были ни что иное, какъ олицетворенія силъ природы. Когда Ксенофанъ воевалъ съ политеизмомъ своихъ современниковъ, онъ воевалъ съ олицетвореніемъ въ отдѣльныхъ божествахъ различныхъ сторонъ Единаго; онъ былъ возмущенъ униженіемъ божественнаго, уподобленіемъ божескаго человѣческому, превращеніемъ силъ божества въ лица и независимыя существа, однимъ словомъ понятіями, несогласимыми съ единствомъ Бога. Онъ былъ правда монотеистъ, но его монотеизмъ былъ пантеистическій. Онъ не могъ отдѣлить Бога отъ міра, который составляетъ только проявленіе Божества. Онъ не могъ понимать Бога какъ Единое Сущее и допустить вмѣстѣ съ тѣмъ существованіе міра не божескаго. По его мнѣнію есть одно только Бытіе во многихъ видахъ, и это одно — Богъ.

Есть еще одинъ догматъ въ его системѣ, имѣющій почти такую же важность, догматъ съ котораго ведетъ начало та скептическая фи-

(*) Только связуя одно ученіе съ другимъ можемъ мы дойти до пониманія древней философіи. Было бы совершенно напрасно задаваться желаніемъ проникнуть въ смыслъ этихъ древнихъ отрывковъ, разсматривая ихъ независимо отъ убѣжденій современной эпохи.

лософія, которую мы встрѣтимъ далѣе, на всѣхъ перепутіяхъ настоящей исторіи, при приближеніи какого-нибудь поворота въ мышленіи.

До Ксенофана, философія была несомнѣнно догматическою; послѣ него она никогда не возвращается къ этой простотѣ. Ксенофанъ первый началъ сомнѣваться и сознавать безсиліе разума рѣшать сомнѣнія и достигать до возвышенныхъ цѣлей, ставимыхъ философіею. Впрочемъ это сомнѣніе было скорѣе нравственное, нежели психологическое. Это не былъ систематическій скептицизмъ: каждый разъ, когда его серьёзный умъ, жаждущій истины, подмѣчалъ или соображалъ, что подмѣчаетъ проблескъ небеснаго сіянія истины, — Ксенофанъ объявлялъ о своемъ открытіи, хотя бы оно и противорѣчило тому, что онъ прежде проповѣдывалъ. Дальнія путешествія, разнообразные опыты, изслѣдованіе различныхъ системъ, новыя и противоположныя стороны задачъ, которыя онъ стремился рѣшить,—все это вмѣстѣ раждало въ его душѣ благородный и отчасти трогательный скептицизмъ, совершенно не похожій на скептицизмъ его преемниковъ. Это была скорѣе борьба противоположныхъ мнѣній въ душѣ, нежели пренебреженіе къ знанію.

Вѣра его была тверда, но мнѣнія шатки. Онъ имѣлъ глубокое убѣжденіе въ существованіи единаго, вѣчнаго, мудраго, безконечнаго существа, но не съумѣлъ формулировать надлежащимъ образомъ эту вѣру. Глубокая грусть слышится въ слѣдующихъ стихахъ:

Конечно не было и не будетъ смертнаго
Который имѣлъ бы ясное понятіе о богахъ и о «Всемъ», о
природѣ которыхъ мы разсуждаемъ,
Ибо еслибы даже случайно и могъ онъ сказать истинное и
совершенное,
То только безсознательно: *потому что заблужденіе разсѣяно
по всѣмъ вещамъ.*

Напрасно г. Кузенъ пытается отрицать скептическій смыслъ этихъ словъ; многія изъ сохранившихся мнѣній Ксенофана имѣютъ такое направленіе. Понятно, что человѣкъ, доживщій дотого, что наиболѣе дорогія ему убѣжденія оказались ошибками, могъ относиться скептически къ истинѣ всякихъ своихъ мнѣній. Но этотъ скептицизмъ

былъ неопредѣленный и не мѣшалъ ему проповѣдывать то, что считалъ онъ истиннымъ въ данную минуту, онъ не мѣшалъ ему искать истины.

Хотя человѣкъ не способенъ обнять истину во всей ея полнотѣ, онъ можетъ поймать ея проблески. *Ἀλλὰ χρόνῳ ζιτοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον*: мы не можемъ, въ самомъ дѣлѣ быть увѣренными, что наше знаніе безусловно, мы можемъ только всячески стараться подойти къ истинѣ, мы должны считать наши мнѣнія правдоподобными. Это не былъ научный скептицизмъ: онъ основывался не на изслѣдованіяхъ о существѣ разума и объ источникахъ знанія, его единственнымъ основаніемъ была путаница въ понятіяхъ, въ которую впадаетъ философія. Такимъ образомъ разумъ (т. е. логика того времени) училъ Ксенофана, что Богъ, безконечное, не можетъ быть ни безконечнымъ, ни конечнымъ; безконечнымъ потому, что только одно *небытіе*, неимѣющее ни начала, ни средины, ни конца, неограниченно (безконечно); конечнымъ потому, что всякая вещь можетъ быть ограничиваема только другою вещью, а Богъ одинъ, а не многое.

Точно также логика учила его, что Богъ ни подвиженъ, ни недвижимъ. Онъ не подвиженъ, потому что вещь можетъ быть приведена въ движеніе только другою вещью, а Богъ единъ; Богъ не недвижимъ, потому что только *небытіе* одно не движимо, такъ какъ само оно не приближается ни къ чему и ничто къ нему не приближается.

Такою игрою словъ великій мыслитель затемнилъ только свое понятіе о божествѣ. Для него эти умствованія не были игрою словъ, они были реальныя заключенія, выводимыя изъ посылокъ, служащихъ ему исходною точкою. Сомнѣваться въ ихъ прочности значило бы сомнѣваться въ возможности существованія философіи, къ чему онъ былъ конечно не приготовленъ. По сей причинѣ Аристотель называетъ его «мужиковатымъ», *ἀγροικότερος*, подразумѣвая подъ этимъ выраженіемъ, что его понятія были грубы, не переварены, не систематичны.

Хотя въ нерѣшительности Ксенофана мы видимъ сѣмена позднѣйшаго скептицизма, мы готовы согласиться однако съ В. Кузеномъ въ его недовѣріи къ совершенному скептицизму Ксенофана, основанному

на непостижимости всего существующаго, ἀκαταληψία πάντων. Впрочемъ, несмотря на это, нѣкоторые изъ доводовъ В. Кузена кажутся намъ сомнительными (*).

Читатель быть можетъ выведетъ изъ предъидущаго заключеніе, что Ксенофанъ серьезно вѣрилъ въ непостижимость всѣхъ вещей, вслѣдствіе того что противорѣчія его логики могли заставить его усомниться въ истинѣ своихъ собственныхъ и чужихъ выводовъ. Въ самомъ дѣлѣ, его начала, будучи доведены до своихъ дальнѣйшихъ прямыхъ послѣдствій, вели къ безусловному скептицизму. Но онъ не развивалъ ихъ до этого пункта и мы не имѣемъ никакого права вмѣнять ему заключенія, которыхъ самъ онъ не выводилъ. Дѣйствительно одно изъ величайшихъ и обыкновеннѣйшихъ заблужденій критики состоитъ въ обвиненіи основателя или поборника ученія въ послѣдствіяхъ, которыхъ онъ самъ не предвидѣлъ и отъ которыхъ отказался бы самъ, еслибы предугадывалъ ихъ. Изъ того, что извѣстныя послѣдствія содержатся въ чьихъ-либо началахъ, еще не слѣдуетъ, чтобы онъ ихъ предвидѣлъ. Смѣшно приписывать человѣку, открывшему какой-нибудь законъ природы, различныя открытія, къ которымъ поведетъ *приложеніе* этого закона; хотя эти приложенія существовали in potentia въ законѣ, но если открывшій законъ не видѣлъ ихъ, то не ему принадлежитъ честь ихъ открытія. Точно также нельзя обвинять человѣка за послѣдствія, вытекающія изъ принциповъ, если онъ самъ не могъ предвидѣть этихъ послѣдствій.

Скажемъ въ заключеніе, что хотя Ксенофанъ не былъ яснымъ и систематическимъ мыслителемъ, нельзя отрицать, что онъ оказалъ значительное вліяніе на успѣхи міросозерцанія, котораго слѣды замѣтны на его преемникахъ.

(*) E. g. Онъ говоритъ: Діогенъ говоритъ, что Соціонъ приписываетъ Ксенофану мнѣніе о непостижимости всего сущаго, но Діогенъ присовокупляетъ, что Соціонъ въ этомъ отношеніи неправъ». Fragm., p. 89. Это ошибка. Діогенъ говоритъ: «Соціонъ предполагаетъ, что *никто до Ксенофана* не проповѣдывалъ непостижимости всего сущаго; но это неправда». Діогенъ отрицаетъ здѣсь не то, что Ксенофанъ выражалъ такое мнѣніе, но то, что онъ первый высказалъ его.

§ 3. Парменидъ.

Читавшіе Платона не забудутъ замѣчательнаго разговора, въ которомъ онъ платитъ дань уваженія діалектической тонкости Парменида. Но мы считаемъ обязанностью предупредить ихъ, что они не должны вѣрить въ подлинность мнѣній, приписываемыхъ у Платона Пармениду. Если Платонъ считаетъ себя вправѣ приписывать своему обожаемому учителю Сократу такія чувства, которыхъ сей послѣдній никогда не имѣлъ, то тѣмъ съ большимъ основаніемъ могъ онъ вложить въ уста давно умершаго человѣка мысли, созданныя его собственнымъ драматическимъ геніемъ. Посему слѣдуетъ читать «Парменида» съ величайшею осмотрительностью и полагаться скорѣе на авторитетъ Аристотеля и на сохранившіеся стихи самого Парменида.

Парменидъ родился въ Элеѣ, около 61 олимпіады (536 до Р. Х.). Это число не противорѣчитъ преданію, которое, по словамъ Аристотеля, называло его ученикомъ Ксенофана: онъ могъ слушать великаго рапсода уже въ послѣдній періодъ его жизни. Впрочемъ Соціонъ утверждаетъ весьма положительно, что Парменидъ учился у Аминія и пиѳагорейца Діохета. И то и другое можетъ быть основательно.

Такъ какъ Парменидъ родился богачемъ и знатнымъ человѣкомъ, такъ какъ онъ внушалъ уваженіе и зависть, которыя всегда сопровождаютъ богатство и талантъ,—то существуетъ мнѣніе, что онъ провелъ годы молодости въ разсѣянности, въ забавахъ и роскоши. Потомъ Діохетъ научилъ его ничтожеству богатства (въ то самое время, можетъ быть, когда пресыщеніе удовольствіями научило его ничтожеству наслажденій) и заставилъ промѣнять скучное однообразіе шумныхъ оргій на безконечное разнообразіе и занимательность философскаго мышленія. Парменидъ бросилъ лихорадочную гоньбу за удовольствіями и сталъ созерцать «ясный ликъ истины въ тишинѣ сладкаго ученія» (*). Но эта преданность наукѣ не была похожа на себялюбивое уединеніе отъ людей. Она не мѣшала ему принимать дѣятельное участіе въ политическихъ дѣлахъ роднаго города. Напротивъ того плодомъ его

(*) Мильтонъ.

изученій былъ составленный имъ кодексъ, считавшійся столь полезнымъ и мудрымъ, что граждане, сначала, ежегодно возобновляли клятву подчиняться законамъ Парменида.

«Его заслуги получили еще лучшую награду
Ибо безстрашная добродѣтель приноситъ безграничную пользу».

Главная характеристическая черта его философіи заключается въ рѣшительномъ разграниченіи истины отъ мнѣнія, другими словами, въ отдѣленіи идей, получаемыхъ разумомъ, отъ идей, получаемыхъ чувствами. У Ксенофана мы замѣтили это понятіе въ видѣ неяснаго мерцанія, у Парменида оно получаетъ нѣкоторую опредѣленность. Оно заставило Ксенофана сомнѣваться во всемъ и повело бы болѣе послѣдовательнаго, нежели Ксенофанъ, мыслителя къ полному скептицизму; Ксенофана спасла отъ этого скептицизма его вѣра, Парменида — его философія. Парменидъ ясно сознавалъ обманчивость мнѣній, но сознавалъ также, что ему присущи извѣстныя, неискоренимыя убѣжденія, которымъ, подобно Ксенофану, онъ вполнѣ вѣрилъ, но которыя желалъ объяснить разумомъ. Такимъ образомъ онъ былъ предвозвѣстникомъ знаменитаго ученія о *врожденныхъ идеяхъ*. Эти идеи имѣютъ содержаніемъ необходимыя истины, онѣ составляютъ истинное знаніе, всѣ другія идеи не достовѣрны.

Элейцы, по замѣчанію Риттера, вѣрили въ то, что они открыли и могутъ доказать, что *истинное* во всѣхъ вещахъ есть единое и неизмѣнное; причемъ однако они сознавали, что способность человѣка мыслить принуждена держаться наружности вещей и ухватываться за измѣнчивое и многое; они должны были признать также неспособность людей вполнѣ постичь божественную истину въ ея дѣйствительности, хотя люди могутъ постичь и уразумѣть нѣкоторыя общія начала. Думать сообразно общепринятому мнѣнію, что дѣйствительно существуетъ многое и мѣняющееся,—значитъ подчиняться обольщеніямъ чувствъ. Съ другой стороны, слѣдуетъ признать, что во всемъ, что намъ кажется разнообразно и измѣнчиво, и во всѣхъ отдѣльныхъ мысляхъ, вращающихся въ умѣ, есть нѣчто богоподобное, присущее, но невидимое вслѣдствіе людской слѣпоты и какъ бы закрытое покрываломъ.

Такая мысль станетъ для насъ яснѣе, когда мы вспомнимъ, что вся эта школа имѣла вообще математическое направленіе. Свои физическія знанія она считала случайными, обманчивыми, а свои математическія—вѣчными, очевидными. Съ одной стороны Ксенофанъ, а съ другой Діохетъ вели Парменида къ убѣжденію въ двойственности человѣческой мысли. Его разумъ (т. е. пиѳагорейская логика) училъ его, что нѣтъ ничего кромѣ единаго (которое онъ назвалъ не Богомъ, какъ Ксенофанъ, а сущимъ). Съ другой стороны чувство, основываясь на разнообразіи впечатлѣній, внушало ему, что существуетъ много предметовъ. Парменидъ вслѣдствіе того предполагалъ существованіе двухъ причинъ и двухъ началъ,—изъ которыхъ одно должно было удовлетворять разумъ, другое же согласоваться съ указаніями чувства. Его сочиненіе о «Природѣ» дѣлилось на двѣ части, въ первой онъ излагаетъ безусловную истину, открываемую разумомъ; во второй—человѣческое «*мнѣніе*», привыкшее слѣдовать внушеніямъ

«Быстраго ока, уха смущаемаго звуками и языка»,

мнѣнія, только *кажущагося* (δόξα) образъ, видъ, но такъ какъ есть причина, почему что-либо кажется, то есть и принципъ этого мнѣнія, а слѣдовательно и приспособленное къ нему ученіе.

Не надо думать, чтобы Парменидъ имѣлъ только общее, неопредѣленное понятіе о непрочности человѣческаго знанія. Онъ говорилъ, что мышленіе обманчиво, ибо оно зависитъ отъ организаціи. Онъ столь же ясно сознавалъ эту пресловутую теорію, какъ и всѣ его послѣдователи, въ чемъ можно убѣдиться читая отрывокъ его, сохраненный Аристотелемъ въ 5 главѣ 4 книги «Метафизики», въ которомъ говоря о матеріализмѣ Демокрита, считавшаго ощущеніе мыслью, Парменидъ присовокупляетъ, что многіе раздѣляютъ это мнѣніе, послѣ чего говоритъ: Эмпедоклъ утверждаетъ, что перемѣна въ нашемъ положеніи (τὴν ἕξιν) производитъ перемѣну въ нашей мысли:

«Мысль возникаетъ въ человѣкѣ подъ впечатлѣніемъ минуты»; (*) въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ:

(*) Πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισι.

«Всегда сообразно перемѣнамъ въ человѣкѣ происходятъ и перемѣны въ его мысляхъ.»

Парменидъ выражается тоже въ томъ же духѣ слѣдующимъ образомъ:

«Какова въ каждомъ человѣкѣ природа его многосложныхъ членовъ, таково и его мышленіе, потому что собственно природа членовъ (организація) думаетъ въ человѣкѣ. Въ одномъ и во всѣхъ; высшая степень организаціи даетъ и высшую степень мышленія.» (*)

Такъ какъ мышленіе зависитъ отъ организаціи, а организаціи бываютъ различныхъ степеней, то и мнѣнія людей различны. Если мысль есть ощущеніе, легко понять, что такъ какъ ощущенія измѣняются со-

(*) Послѣднее предложеніе, что «высшая степень организаціи даетъ и высшую степень мышленія», есть переводъ, совершенно отличный отъ всѣхъ, которые намъ приходилось встрѣчать. Такъ какъ это мѣсто имѣетъ нѣкоторую важность для объясненія системы Парменида, то необходимо привести здѣсь наши основанія, почему мы переводимъ это мѣсто такъ, а не иначе. Вотъ оригинальный текстъ стиховъ

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων
Τῶς νόος ἀνθρόποισι παρέστηκεν. Τὸ γὰρ αὐτὸ
Ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ανθρώποισι,
Καὶ πᾶσιν, καὶ παντί τό· γαρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Послѣднее предложеніе Риттеръ переводитъ:

«Ибо мысль есть полнота.»

Отвергая переводъ Гегеля, что τὸ πλέον есть «величайшее», и переводъ Брандиса, что оно есть «могущественнѣйшее», Риттеръ говоритъ, что оно значитъ «полное». Но въ такомъ случаѣ нужно объяснить, что такое «полное»? Съ этою цѣлью Риттеръ измѣняетъ въ другомъ мѣстѣ фразу такимъ образомъ:

Полнота всего сущаго есть мысль.

Съ совершеннымъ уваженіемъ относясь къ Риттеру, мы однако полагаемъ, что мнѣніе его о томъ, что τὸ πλέον значитъ «полное» или «полнота», не выдерживаетъ критики. Обыкновенный смыслъ этого слова, конечно, есть «болѣе» или «наибольшее»; посему оно иногда употребляется для выраженія *совершенства*, какъ напр. у Ѳеокрита:

Καὶ τᾶς βωκολικᾶς ἐπὶ τὸ πλέον ἵκεο μώσας. Ид. 1, 20.

образно чувствамъ различныхъ людей и что они могутъ быть различны даже у одного и того же человѣка въ различные періоды его жизни, то посему одно мнѣніе не вѣрнѣе другаго и всѣ мнѣнія одинаково лживы. Но разумъ одинъ и тотъ же у всѣхъ людей: въ немъ одномъ источникъ достовѣрнаго знанія. Всякая мысль, порождаемая чувствомъ, только кажущееся (δόξα); мысль же, заимствуемая изъ разума, безусловно истинна. Посему мнѣнію, δόξα, противополагается всегда πίστις—*вѣра*.

Это положеніе составляетъ центръ тяжести системы Парменида. Онъ поставилъ себя чрезъ то въ возможность отрицать безусловный скептицизмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ признавать недостовѣрность обыкновеннаго знанія. Посему онъ имѣлъ два разныя ученія, изъ коихъ каждое было приспособлено къ порождающей его способности. Одно

Когда Парменидъ употребляетъ выраженіе τὸ πλέον ἐστὶ νόημα, намъ кажется, что онъ употребляетъ слово τὸ πλέον въ обыкновенномъ его смыслѣ, то есть беретъ его какъ необходимое послѣдствіе слова πολυκάμπτος. Человѣкъ имѣетъ многосложные члены, слѣдовательно много ощущеній; еслибы онъ имѣлъ еще больше членовъ, онъ имѣлъ бы еще больше ощущеній; высшая степень организаціи даетъ высшую степень мышленія. Это объясненіе согласно со словами Аристотеля, предшествующими приводимому имъ отрывку Парменида; оно согласно также со стихомъ, за которымъ оно непосредственно слѣдуетъ:

Ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φυσις ἀνθρώποισι.

Оно согласно съ объясненіемъ схоліаста Асклепія: τὸ πλέον ἐστὶ νόημα, προσγίγνεται ἐκ τῆς πλέονος αἰσθήσεως καὶ ἀκριβεστέρας; наконецъ оно согласно съ мнѣніемъ, которое Плутархъ приписываетъ Пармениду, что: «sentir et penser ne lui paraissaient choses distinctes, ni entre elles, ni de l'organisation. (*)

По этой же причинѣ мы отрицаемъ чтеніе, принятое Карстеномъ: πολυπλάγκτων, «далеко ходящій», вмѣсто πολυκάμπτων, многосложный. Это измѣненіе произвольно и притомъ оно къ худшему; πολυπλάγκτων относится только къ ногамъ, тогда какъ πολυκάμπτων прилагается къ цѣлому человѣку.

Смыслъ стиховъ тотъ, что мышленіе человѣка сообразуется съ его многочленнымъ сложеніемъ, т. е. зависитъ отъ его организаціи.

(*) *Ch. Renouvier*, Manuel de la Philosophie Ancienne, I, 152, который цитируетъ Плутарха, Opin. des Philos. iv, 5.

ученіе о безусловномъ знаніи (метафизика, μετὰ τὰ φυσικά), соотвѣтствующее способности чистаго разума (на языкѣ того времени оно носило названіе «науки сущаго»). Другое ученіе объ относительномъ знаніи или мнѣніяхъ (физика, τὰ φυσικά), соотвѣтствующее способности пониманія или мышленія, зависящаго отъ чувствъ. Она можетъ быть названа «наукою кажущагося».

Въ наукѣ сущаго Парменидъ немногимъ разнился отъ своихъ предшественниковъ Ксенофана и Пиѳагора. Онъ думалъ, что есть одно только сущее, несущее же невозможно. Послѣднее положеніе сводится къ аксіомѣ, что несуществующее не можетъ существовать, которая можетъ показаться тривіальною лицамъ, непосвященнымъ въ тайны метафизики. Мы не должны однако пренебрегать этимъ положеніемъ, такъ какъ оно имѣетъ важное значеніе для опредѣленія хода развитія человѣческой мысли. Оно служитъ однимъ изъ многихъ примѣровъ склонности приписывать положительныя качества словамъ, какъ будто бы эти слова были самые *предметы*, а не только *знаки* предметовъ, склонности, которая превосходно изображена у Джемса Милля, а впослѣдствіи и у его сына. (*) Эта-то склонность сбивала съ толку древнихъ мыслителей, которые, произнося, что «вещь *не существуетъ*», воображали, что они все-таки утверждаютъ о существованіи, т. е. о существованіи несуществованія. Вещь *есть*, и вещи *нѣтъ*,—эти два предложенія казались имъ утвержденіями двухъ различныхъ состояній бытія. Отъ этой ошибки, повторяющейся въ той или въ другой формѣ, не всегда свободны и позднѣйшіе мыслители.

Впрочемъ Парменидъ, утверждая, что только *сущее* существуетъ и что *не сущее* невозможно, не докопался до настоящаго основанія софизма. Онъ доказывалъ, что *не сущее* не можетъ существовать,

(*) Можно наполнить многіе томы безплодными разсужденіями о природѣ бытія (τὸ ὄν, οὐσία, Ens, Entitas, Essentia и т. п.), произшедшими отъ невниманія къ двойному значенію слова быть и отъ предположенія, что въ смыслѣ *существовать* и въ смыслѣ *быть нѣкоторою опредѣленною вещью*, напр. *быть* человѣкомъ, *быть* Сократомъ, *быть* видимымъ, *быть* фантомомъ и даже *быть* несуществующимъ,—оно всегда соотвѣтствуетъ одной и той же идеѣ и что можно найти значеніе удовлетворяющее всѣмъ этимъ случаямъ. John Mille, Syst. of Logic, 1, 4, 1-е изд.

потому что ничто не можетъ произойти изъ ничего (чему онъ научился у Ксенофана); и что, слѣдовательно, если сущее существуетъ, то оно должно обнимать собою всякое бытіе.

Отсюда онъ заключалъ, что единое есть тоже, что все сущее, тожественное, нераздѣльное, нерождающееся и неумирающее, недвижимое, неизмѣнное. Сказать, что единое—конечно, было смѣлымъ шагомъ, послѣ того какъ Ксенофанъ провозгласилъ, что оно по необходимости безконечно. Есть однако многія доказательства того, что Парменидъ считалъ единое конечнымъ. Аристотель полагалъ, что въ этомъ состояла разница между ученіями Парменида и Мелисса: «единство Парменида было *раціональное* или *умственное* (τοῦ κατὰ λόγον ἑνὸς), единство же Мелисса было *матеріальное* (τοῦ κατὰ τὴν ὕλην). Поэтому первый говорилъ, что Единое конечно (πεπερασμένον), послѣдній же, что оно безконечно (ἄπειρον).» Изъ этихъ словъ оказывается, что древніе понимали умственное единство какъ нѣчто само собою ограничивающееся, — понятія, которыя намъ теперь весьма трудно уразумѣть. Можетъ быть они такъ думали потому, что представляли себѣ единое шарообразнымъ, т. е. такимъ, коего всѣ части равны, такъ что оно не имѣетъ ни начала, ни средины, ни конца и однако ограничивается само собою.

Понятіе о тожественности мысли и бытія выражено Парменидомъ въ превосходныхъ стихахъ, которые были столь разнообразно толкуемы, что мы считаемъ необходимымъ привести ихъ въ буквальномъ переводѣ.

«Мысль есть тоже самое что и причина мысли;
Ибо безъ вещи, которая ее выражаетъ,
Вы не найдете мысли, потому что нѣтъ и не должно быть ничего
Кромѣ сущаго.»

Но такъ какъ бытіе есть только единое, слѣдовательно единое и мысль тожественны. Этотъ выводъ нисколько не противорѣчитъ вышеприведенному нами мнѣнію о тожествѣ мысли человѣческой и ощущенія, такъ какъ и мысль и чувство суть только преходящіе образы бытія. Относительно второй части ученія Парменида, т. е. его физики мы можемъ коротко сказать, что, признавая необходимымъ дать

науку кажущагося, онъ начерталъ программу, согласную съ принципами, господствовавшими въ то время. Онъ отрицалъ движеніе отвлеченно взятое, но допускалъ, что *повидимому* движеніе существуетъ.

Ученіе Парменида представляетъ логическую и болѣе строгую сторону доктрины Ксенофана, изъ которой почти исключенъ физическій элементъ и отнесенъ къ области недостовѣрнаго чувства. Только одинъ идеальный элементъ—знаніе развитъ умозрѣніями Парменида. Хотя онъ и предохранилъ себя, какъ мы видѣли, отъ скептицизма, однако главное направленіе его ученія было все-таки скептическое. Въ своей теоріи о недостовѣрности знанія, онъ сдѣлалъ одну спасительную оговорку—о достовѣрности разума. Его преемникамъ оставалось только приложить тотъ же самый скептицизмъ къ идеямъ разума, тогда и долженъ былъ появиться пирронизмъ совершенно готовый.

§ 4. Элеецъ Зенонъ.

Зенона, котораго Платонъ назвалъ элейскимъ Паламедомъ, нельзя смѣшивать съ Зенономъ стоикомъ. По всѣмъ извѣстіямъ это былъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ древнихъ философовъ, великій и въ своихъ дѣлахъ и въ своихъ сочиненіяхъ и *проявившій*, и въ тѣхъ и въ другихъ, духъ строгій, сильный, безкорыстный. Родившись въ Элеѣ около 70 олимпіады (500 л. до Р. Х.), онъ былъ воспитанникомъ Парменида, нѣкоторые даже говорятъ, что онъ былъ усыновленъ Парменидомъ.

Первый періодъ его жизни прошелъ въ тихомъ, уединенномъ ученіи. Онъ научился отъ своего любимаго друга и наставника цѣнить превосходство умственныхъ наслажденій,—единственныхъ удовольствій никогда не пресыщающихъ. Отъ Парменида научился онъ также презирать преимущества званія и богатства, не впадая въ мизантропію или эгоизмъ. Онъ работалъ для блага своихъ соотечественниковъ и отклонилъ отъ себя награды званіемъ и почетомъ, которыми они готовы были платить за его труды. Его наградой былъ голосъ собственнаго сердца, ровно бившагося въ сознаніи своей правоты. Отсутствіе честолюбія въ такой неустрашимой, восторженной душѣ по справедли-

вости возбуждало удивленіе у древнихъ. Онъ отказывался отъ должностей не по скептическому равнодушію, не по презрѣнію къ мнѣнію согражданъ. Онъ былъ пылкій и нѣжный человѣкъ, весьма чувствительный къ одобренію и къ осужденію; что видно изъ его прекраснаго отвѣта на вопросъ, отчего порицаніе такъ огорчаетъ его? «Еслибы порицаніе согражданъ не мучило меня, ихъ одобреніе не доставляло бы мнѣ удовольствія.» Такая чувствительность пагубна для робкихъ душъ, трепещущихъ отъ грубой насмѣшки глупцовъ и подлецовъ, но она ложится въ основаніе героизма и благородной энергіи въ мужественныхъ душахъ, которыя боятся только своей собственной совѣсти и принимаютъ только такую похвалу, какую совѣсть ихъ одобряетъ. Зенонъ былъ однимъ изъ такихъ именно людей. Вся его жизнь была борьба, и притомъ борьба за истину; она кончилась трагически, но велась не понапрасну.

Изъ всѣхъ его нравственныхъ качествъ болѣе всѣхъ можетъ быть прославился его патріотизмъ. Зенонъ жилъ въ періодъ пробужденія свободы, когда Греція встрепенулась и сбрасывала съ себя персидское иго, пытаясь создать свободныя національныя учрежденія. Зенонъ не оставался равнодушнымъ къ всеобщему возбужденію и энтузіазму. Мы не имѣемъ возможности судить о его политической дѣятельности, мы знаемъ только, что она была важна и полезна. Зенонъ предпочиталъ небольшой свой колоніальный городокъ, Элею, великолѣпію Аѳинъ. Провинціальную скромность и честность элейцевъ онъ противополагалъ роскоши, суетности, болтливости, легкомыслію, задорности, страстности и безнравственности, которыми отличались аѳиняне. Онъ посѣщалъ однако по временамъ Аѳины и распространялъ тамъ ученіе своего учителя, что мы видимъ изъ введенія въ платоновъ разговоръ «Парменидъ». Въ Аѳинахъ онъ давалъ уроки Периклу.

Въ послѣдній разъ возвращаясь въ Элею, онъ нашелъ этотъ городъ подпавшимъ подъ власть тирана Неарха (или Діомедона, или еще иначе Демила; это имя различно передаютъ древніе писатели). Парменидъ, какъ и слѣдовало ожидать, составилъ заговоръ противъ тирана, но не успѣлъ въ своемъ предпріятіи и былъ заарестованъ. Тогда-то, по замѣчанію Цицерона, доказалъ онъ все превосходство ученія своего наставника и показалъ, что мужественная душа боится одной

только низости, но что страхъ и мученіе существуютъ только для женщинъ, дѣтей и мущинъ съ женственными сердцами. Когда Неархъ сталъ допрашивать его о сообщникахъ, Зенонъ привелъ тирана въ трепетъ и ужасъ, назвавъ ему всѣхъ его придворныхъ; эта мастерская, по смѣлости своей, выходка не лишена была по обстоятельствамъ того времени нѣкоторой вѣроятности. Испугавъ такимъ образомъ своего обвинителя, Зенонъ обратился потомъ къ зрителямъ и сказалъ: «если вы согласитесь остаться рабами изъ боязни мученій, которымъ вы видите, что я подвергаюсь, то я могу только удивляться вашей трусости.» При этихъ словахъ Зенонъ откусилъ себѣ языкъ и выплюнулъ его въ лицо тирану. Народъ былъ дотого возбужденъ этою сценою, что кинулся на Неарха и убилъ его.

Древніе писатели разсказываютъ различнымъ образомъ эту исторію, но всѣ согласны съ фактами, приведенными нами. Нѣкоторые говорятъ, что Зенонъ былъ истолченъ въ большой ступѣ. Мы неимѣемъ достовѣрныхъ свѣдѣній о его смерти.

Заслуги Зенона какъ философа очень велики. Онъ изобрѣлъ логику, котораа столь извѣстна подъ именемъ *діалектики*. Эта діалектика, сдѣлавшаяся въ рукахъ Сократа и Платона могучимъ, наступальнымъ орудіемъ, приписывается единогласно всѣми древними Зенону. Ее можно опредѣлить такимъ образомъ: «она есть опроверженіе заблужденія посредствомъ доведенія его до нелѣпости (reductio ad absurdum), какъ средство ведущее къ раскрытію истины.» Истина, которую проповѣдывалъ Зенонъ, имѣла видъ системы Парменида; посему мы и не должны искать въ его доказательствахъ ничего оригинальнаго, кромѣ діалектической тонкости и ловкости. Онъ не внесъ ничего новаго въ систему, но открылъ новый и весьма важный методъ полемическій. Система была задумана Ксенофаномъ; Парменидъ сообщилъ ей бо́льшую точность; Зенону пришлось сражаться за нее и защищать ее; онъ превосходно выполнилъ эту задачу. Судьба Зенона была судьба бойца. Въ удѣлъ ему досталось во внѣшнемъ мірѣ вести бурную жизнь и воспріять трагическую смерть патріота; во внутреннемъ же мірѣ, въ мірѣ мысли, пройти труженикомъ–діалектикомъ (*).

(*) Cousin, Fragments Philosophiques, art. Zenon d'Elée.

Предназначенный быть бойцомъ, онъ усовершенствовалъ искусство нападенія и защиты. Понятно, почему онъ первый сталъ писать *прозою*. Дикій и буйный энтузіазмъ Ксенофана инстинктивно выливался въ стихахъ, такимъ же точно образомъ діалектическая тонкость Зенона должна была искать прозаической формы. Великій рапсодъ ходилъ изъ города въ городъ, стараясь выразить сильно и рѣзко великія идеи, смутно бродившія въ его сознаніи; великій логикъ болѣе заботился объ убѣдительномъ изобличеніи въ несостоятельности тѣхъ доводовъ, которые приводились въ опроверженіе его системы, нежели о проповѣдываніи этой системы; онъ думалъ, что истина должна быть признана сама собою, какъ только заблужденіе будетъ изобличено. «Древніе писатели, говоритъ Кузенъ, утверждаютъ, что онъ писалъ не поэмы, подобно Ксенофану и Пармениду, но трактаты, и притомъ трактаты весьма прозаическіе, иными словами опроверженія».

Легко понять, почему его дѣятельность приняла это направленіе. Пришедъ юношей въ Аѳины проповѣдывать ученіе Парменида, онъ вѣроятно былъ пораженъ сопротивленіемъ, оказываемымъ этому ученію со стороны утонченныхъ, остроумныхъ эмпириковъ–Аѳинянъ, уже возведшихъ Іонійскую философію въ господствующую систему. Сначала Зенонъ былъ вѣроятно оглушенъ шумными возраженіями, посыпавшимися на него со всѣхъ сторонъ; но такъ какъ онъ былъ однимъ изъ самыхъ остроумныхъ и тонкихъ умовъ своего времени, то вскорѣ опомнился и въ свою очередь напалъ на нападающихъ.

Вмѣсто того, чтобы учить догматически, онъ сталъ учить діалектически. Вмѣсто того, чтобъ безвыходно стоять на почвѣ чистой науки и излагать идеи разума, онъ спустился на почву, занимаемую противниками, т. е. на почву обыденнаго опыта и чувственнаго знанія, и, обративъ противъ нихъ ихъ же насмѣшки, заставилъ ихъ сознаться, что легче понять многое, какъ произведеніе единаго, нежели понять единое предположивъ существованіе многаго.

«Этотъ полемическій методъ совершенно сбилъ съ толку сторонниковъ Іонійской философіи, говоритъ Кузенъ, и возбудилъ живое любопытство и интересъ къ ученіямъ италійской (пиѳагорейской) школы; такимъ то образомъ въ столицѣ греческой цивилизаціи брошено было плодотворное сѣмя высшаго развитія философіи.»

Платонъ въ нѣсколькихъ словахъ очертилъ разницу между Парменидомъ и Зенономъ, сказавъ, что учитель проповѣдывалъ существованіе единаго, а ученикъ доказалъ несуществованіе многаго. Утверждая, что только одинъ предметъ подлинно существуетъ, всѣ же другіе суть только измѣненія или виды этого единаго, Зенонъ не отрицалъ, что есть многіе *виды;* онъ только доказывалъ, что эти виды не имѣютъ реальнаго существованія. Такимъ же точно образомъ онъ отрицалъ, что движеніе есть, хотя кажется, что оно есть. Діогенъ Циникъ, который, для опроверженія довода Зенона, направленнаго противъ существованія движенія, поднялся и сталъ ходить, не понялъ довода; онъ столь же мало опровергъ этимъ Зенона, сколь мало отрицаніе матеріи Беркли опровергъ д-ръ Джонсонъ, постучавшій въ камень. Зенонъ могъ бы отвѣтить Діогену: правда, мы ходимъ; согласно общепринятому мнѣнію, *τὸ δοξαστον,* ты движешься, но по началамъ разума ты находишься въ покоѣ. То, что ты называешь движеніемъ, есть *имя,* обозначающее рядъ одинаковыхъ положеній, изъ которыхъ каждое, разсматриваемое отдѣльно, есть *покой*. Каждый предметъ, выполняющій собою пространство равное своему объему, по необходимости покоится въ этомъ пространствѣ. Движеніе съ мѣста на мѣсто есть только названіе, даваемое *итогу* всѣхъ *промежуточныхъ* мѣстъ, въ которыхъ предметъ *покоится въ каждый отдѣльный моментъ времени*. Возьми этотъ кругъ; кругъ состоитъ изъ множества отдѣльныхъ точекъ или прямыхъ линій; ни одна изъ этихъ линій отдѣльно взятая не можетъ быть названа кругомъ; но всѣ эти линіи взятыя въ совокупности носятъ одно общее даваемое имъ названіе: *кругъ*. Точно также на каждой отдѣльной точкѣ пространства предметъ находится въ покоѣ; общая же сумма многихъ такихъ состояній покоя называется движеніемъ.

Главная ошибка заключается въ предположеніи, что движеніе есть какой-то особый предметъ, между тѣмъ какъ Зенонъ ясно видѣлъ, что оно есть только состояніе. Положимъ, что камень падаетъ. Нельзя себѣ представлять, что есть двѣ вещи: «камень» и «паденіе», потому что если есть вещь «паденіе», то надо предположить, что есть еще третья вещь «покой». Но и движеніе и покой — суть только названія, опредѣляющія различныя состоянія камня. Даже покой есть положительное проявленіе *силы*. Покой есть сила сопротивляющаяся, движеніе же есть сила торжествующая. Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что матерія находится постоянно въ движеніи; что̀ выходитъ одно и тоже съ изрѣченіемъ Зенона: что нѣтъ собственно никакого движенія.

Другіе доводы Зенона противъ возможности движенія (ихъ всего четыре, мы только-что привели третій изъ нихъ) приведены у Аристотеля; они покажутся скорѣе остроумными выходками тонкаго діалектика, нежели пріемами достойными серьёзнаго человѣка. Вотъ почему заявлено мнѣніе, что Зенонъ употреблялъ ихъ только съ цѣлью посмѣяться надъ неизворотливостью своихъ противниковъ. Мы не должны однако спѣшить освобожденіемъ Зенона изъ сѣтей его же логики, въ которыя онъ могъ запутаться такъ же легко, какъ и всякій другой: люди побольше Зенона дѣлались не разъ жертвами ими же самими изобрѣтенныхъ словесныхъ различій. Первые два довода Зенона состоятъ въ слѣдующемъ:

1. Движеніе невозможно, потому что прежде нежели движущійся предметъ можетъ достигнуть конца своего пути, онъ долженъ достичь средины; но сама эта средина становится концемъ, такъ что къ ней идетъ тоже самое возраженіе, такъ какъ для достиженія ея предметъ долженъ дойти до средины своего разстоянія отъ нея и такъ дальше до безконечности, вслѣдствіе того, что матерія дѣлима до безконечности. Итакъ, когда напр. камень брошенъ на разстояніе четырехъ шаговъ, прежде чѣмъ онъ достигнетъ четвертаго, онъ долженъ дойти до втораго; тогда второй становится концомъ, а первый шагъ срединою: но прежде нежели камень долетитъ до разстоянія одного шага, онъ долженъ долетѣть до полшага, прежде же нежели долетитъ до полшага, онъ долженъ долетѣть до половины этого полушага; и такъ дальше до безконечности.

2. Перейдемъ теперь къ знаменитой Ахилловой штукѣ Зенона. Мы приведемъ какъ ее, такъ и опроверженіе ея по Логикѣ Милля (т. II, 453).

Доводъ Зенона состоитъ въ слѣдующемъ: допустимъ, что Ахиллесъ бѣжитъ въ 10 разъ скорѣе черепахи, но если черепаха находится впереди Ахилла, то Ахиллу никогда ее не догнать, потому что если ихъ раздѣляло сперва разстояніе въ тысячу шаговъ, то пока

Ахиллъ пробѣжитъ эту тысячу шаговъ, черепаха уйдетъ новыхъ сто шаговъ, пока Ахиллъ пробѣжитъ эти сто шаговъ, черепаха уйдетъ опять десять шаговъ и такъ далѣе до безконечности, слѣдовательно Ахиллъ можетъ безконечно долго бѣжать не будучи въ состоянии догнать черепаху.

Фраза «безконечно долго» въ заключеніи обозначаетъ наибольшее время, какое можно себѣ представить, но въ посылкахъ эта же фраза «безконечно долго» не выражаетъ пространства времени, а только безчисленное множество подраздѣленій времени. Иными словами, она выражаетъ, что мы можемъ раздѣлить тысячу шаговъ на десять, частное отъ этого дѣленія опять на десять и т. д столько разъ, сколько угодно, что нѣтъ конца подраздѣленіямъ разстоянія, а слѣдовательно нѣтъ также конца подраздѣленіямъ времени, въ которое можно пройти это пространство. Но безконечное количество подраздѣленій можетъ быть произведено надъ тѣмъ, что само по себѣ ограничено. Доводъ Зенона доказываетъ только безконечность времени, какая содержится въ пяти минутахъ. Пока не прошли эти пять минутъ, всякій остатокъ ихъ можно раздѣлить на десять, потомъ частное еще на десять столько разъ, сколько угодно, что совершенно совмѣстно съ тѣмъ, что дѣлимыя пять минутъ остаются все-таки пятью минутами. Однимъ словомъ, доводъ Зенона доказываетъ только, что для пройденія извѣстнаго опредѣленнаго пространства требуется время *безконечно дѣлимое*, но не *безконечное*. Гоббесъ ясно понялъ, что вся суть ошибки заключается въ смѣшеніи этихъ двухъ понятій.

Хотя Милль приписываетъ Гоббесу честь открытія ошибки Зенона, мы должны однако замѣтить, что она столь же ясно прозрѣна была Аристотелемъ. Отвѣтъ Аристотеля Зенону, отвѣтъ, который Бэйль считаетъ «жалкимъ», состоялъ въ томъ, что такъ какъ шагъ пространства безконеченъ только потенціально, а не актуально, то онъ и можетъ быть легко проходимъ въ *конечное* время.

Мѣсто не позволяетъ намъ слѣдить за доводами Зенона противъ существованія множества вещей. Главныя его положенія сводятся къ слѣдующему: Есть только одно существо необходимое, недѣлимое и безконечное. Допустить, что единое дѣлимо, значитъ допустить, что оно конечно. Если оно дѣлимо, то оно должно быть до безконечности

дѣлимо. Если предположить, что существуютъ двѣ вещи, то надо допустить, что между ними есть какой-либо промежутокъ, что-нибудь ихъ раздѣляющее и разграничивающее. Это что-нибудь должна быть какая-нибудь новая вещь. Эта новая вещь въ свою очередь должна быть отдѣлена и отграничена, и такъ дальше до безконечности. Слѣдовательно только одна вещь можетъ существовать какъ подкладка (substratum) для всевозможныхъ разнообразныхъ явленій. Зенонъ замыкаетъ собою второе самостоятельное направленіе въ мышленіи, начатое Анаксимандромъ, продолженное Пиѳагоромъ, Ксенофаномъ и Парменидомъ,—которому мы можемъ дать названіе системы математической или безусловной. Она постоянно и радикально боролась съ системою іонійскою, физическою или эмпирическою. До Зенона обѣ эти системы развивались почти параллельно, не оказывая одна на другую никакого почти вліянія. Онѣ пришли въ столкновеніе въ моментъ прибытія Зенона въ Аѳины. Слѣдствіемъ этого столкновенія было образованіе новаго метода, діалектики. Этотъ методъ произвелъ софистовъ и скептиковъ, онъ оказалъ громадное вліяніе на всѣ послѣдующія школы и составляетъ, какъ увидимъ впослѣдствіи, одну изъ характеристическихъ особенностей Сократа и Платона.

Поэтому мы должны начертать предварительно промежуточныя ступени развитія философіи до софистическаго кризиса, предшествовавшаго эрѣ Сократа.

ВТОРАЯ ЭПОХА.

МНѢНІЯ О СОТВОРЕНІИ МІРА И О ПРОИСХОЖДЕНІИ ЗНАНІЯ.

ГЛАВА I.

§ 1. Гераклитъ.

«Жизнь есть комедія для того, кто мыслитъ, и трагедія для того, кто чувствуетъ.» Эту эпиграмму Гораса Вальполя можно примѣнить къ Демокриту и Гераклиту, которые славились въ древности одинъ какъ смѣющійся философъ, другой какъ плачущій.

«Одинъ жалѣлъ, другой осуждалъ горькія времена, одинъ осмѣивалъ глупость, другой оплакивалъ преступленіе.» Новѣйшая критика, конечно, осудила обѣ эти характеристики,—какъ сказку; но самыя сказки бываютъ часто только преувеличеніемъ истины, и въ каждомъ изъ этихъ философовъ вѣроятно было что-нибудь, подавшее поводъ къ подобнымъ баснямъ. О Гераклитѣ справедливо сказано: «нельзя пренебрегать народнымъ представленіемъ о немъ, какъ о плачущемъ философѣ, нельзя полагать, чтобы это представленіе не имѣло никакого отношенія къ исторіи его міросозерцанія. Мысли, высказанныя въ его системѣ, кажутся частями его самого, вырванными съ усиліемъ, которое должно было вызвать стонъ у страдальца. Если Анаксименъ открылъ въ себѣ начало и силу, управляющія всѣми дѣйствіями и явленіями его тѣла; то Гераклитъ напротивъ того нашелъ въ себѣ и жизнь, которую онъ

не могъ назвать своею собственною, но которую однако въ высочайшей степени онъ считалъ *самимъ собою*, и безъ которой онъ былъ бы бѣднымъ, безпомощнымъ, уединеннымъ созданіемъ. То была всемірная жизнь, связующая его съ подобными ему людьми и съ безусловнымъ источникомъ и первичнымъ ключемъ бытія.»

Гераклитъ былъ сынъ Блисона; (*) родился въ Ефесѣ около 69 олимпіады (503 г. до Р. Хр.). Гордый, сумрачный, онъ отказался отъ предложеннаго ему высшаго сана въ государствѣ. Этотъ отказъ, по свидѣтельству Діогена Лаэрція, вызванъ былъ безнравственностью его согражданъ; но такъ какъ Гераклитъ отказался въ пользу своего брата, то мы подозрѣваемъ, что отказъ его основанъ былъ на какой-либо другой причинѣ. Отказъ его отъ должностей согласуется какъ нельзя лучше со всѣми нашими извѣстіями о немъ. Однажды, играя съ дѣтьми близъ храма Діаны, онъ отвѣчалъ прохожимъ, дивившимся ребячеству его занятій: «Не лучше ли играть съ дѣтьми, чѣмъ обдѣлывать съ вами государственныя дѣла?» Презрѣніе, сквозящее въ этомъ отвѣтѣ и превратившееся потомъ въ совершенную мизантропію, могло быть скорѣе слѣдствіемъ болѣзненнаго настроенія ума, нежели добродѣтельнаго негодованія. Потому ли, что сограждане его были испорчены, отказался онъ отъ попытки наставить ихъ на путь добродѣтели? Потому ли удалился онъ въ горы и питался травами и корнями, какъ аскетъ? Если ефесцы были испорчены, то не могъ ли онъ отыскать для себя другое отечество въ какомъ-либо изъ городовъ Греціи. Онъ бѣжалъ въ горы, чтобы тамъ, въ тайнѣ, мучиться. Онъ былъ нелюдимъ, мизантропія же—безуміе, а не добродѣтельное негодованіе. Мизантропія есть слѣдствіе болѣзненнаго настроенія самосознанія, а не печальнаго взгляда на другихъ. Цѣлью его жизни было изслѣдованіе тайниковъ его собственной природы, что составляетъ задачу всѣхъ аскетовъ и всѣхъ философовъ; но у первыхъ—это изслѣдованіе превращается въ патологическую анатомію, у вторыхъ изъ него выходитъ наука.

Лучше всего характеръ Гераклита можетъ объяснить презритель-

(*) Maurice, Moral and Metaphysical Philosophy.

ное письмо, которымъ онъ отклонилъ вѣжливое приглашеніе Дарія провести нѣсколько времени при его дворѣ.

«Гераклитъ Ефесскій шлетъ привѣтъ царю Дарію, сыну Гистаспа!

«Всѣ люди уклоняются отъ путей истины и справедливости. У нихъ нѣтъ привязанности ни къ чему, кромѣ корысти. Они стремятся къ одной суетной славѣ съ упорствомъ безумія. Что до меня касается, то я чуждъ лукавства и никому не врагъ. Я глубоко презираю суету дворовъ, и никогда не стану ногой на персидской почвѣ. Довольствуясь малымъ, я живу, какъ мнѣ угодно.»

Мизантропія Гераклита лежитъ въ основаніи сказки о немъ, какъ о плачущемъ философѣ, отказывающемся отъ общественныхъ должностей, потому что сограждане его безнравственны. Разсказъ о томъ, какъ онъ пробовалъ лечиться отъ водяной болѣзни, бросаясь на кучу навоза, въ надеждѣ, что отъ жару вода въ немъ испарится, есть разсказъ апокрифическій. Философія Гераклита служила и до сихъ поръ служитъ предметомъ спора. Онъ выражался столь загадочно, что его прозвали *темнымъ*. Не многіе отрывки дошли до насъ. (*) Нельзя надѣяться составить по нимъ полную систему, но изъ этихъ отрывковъ и изъ другихъ извѣстій о Гераклитѣ мы можемъ заключить объ общемъ направленіи его ученія.

Преданіе, которое даетъ ему въ учители Ксенофана, основано на очевидномъ сродствѣ ихъ системъ. Гераклитъ нѣсколько болѣе іоніецъ, чѣмъ Ксенофанъ, т. е. въ немъ болѣе замѣтно стремленіе къ физическому объясненію вселенной. Въ тоже время Гераклитъ—не искренній іоніецъ и не искренній италіецъ; онъ колеблется между двумя школами. Ученику Ксенофана свойственно было бы смотрѣть на человѣческое знаніе какъ на туманъ заблужденій, сквозь который по временамъ мелькаетъ лучъ солнца. Но человѣкъ, унаслѣдовавшій іонійскія ученія, не усвоилъ бы себѣ заключенія математиковъ о томъ, что недостовѣрность знанія происходитъ отъ недостовѣрности чувственныхъ

(*) Шлейермахеръ собралъ и пытался объяснить ихъ въ Museum der Alterthumswissenschaft Вольфа и Бутмана, т. I.

ощущеній и что, слѣдовательно, разумъ есть единственный источникъ истины.

Гераклитъ не былъ достаточно математикъ для подобнаго ученія; онъ былъ склоннѣе пристать къ ученію совершенно противоположному. Онъ утверждалъ, что чувства суть источники всякаго истиннаго знанія, потому что они пьютъ отъ всемірнаго разума. Чувства обманчивы только тогда, когда принадлежатъ варварскимъ душамъ, иными словами, дурно воспитанныя чувства даютъ ложныя впечатлѣнія, правильно воспитанныя чувства даютъ истину. То, что обыкновенно,—истина; то, что удаляется отъ обыкновеннаго, т. е. все исключительное,—ложно. Истинно, что не скрытно. (*) Истины достигаютъ тѣ, чьи чувства открыты для принятія не сокрытаго,—всемірнаго.

Гераклитъ говоритъ, какъ будто-бы желая еще яснѣе показать различіе между собою и Ксенофаномъ: «вдыхая въ себя всемірный эѳиръ, который есть тоже, что божественный разумъ, мы дѣлаемся сознающими себя. Во снѣ мы безсознательны, но просыпаясь мы опять становимся разумными, потому что во снѣ, когда органы чувства закрыты, душа лишена всякой связи съ окружающимъ ее эѳиромъ,—всемірнымъ разумомъ. Единственнымъ связующимъ ихъ посредникомъ служитъ дыханіе, какъ корень для растенія; вслѣдствіе отдѣленія отъ эѳира, умъ теряетъ силу воспоминанія, которою онъ предъ тѣмъ пользовался. При пробужденіи память возвращается душѣ посредствомъ чувствъ, служащихъ проводниками, и тогда, приходя въ соприкосновеніе съ окружающимъ эѳиромъ, она снова становится разумною. Какъ топливо, поднесенное къ огню, измѣняется и загарается, а удаленное быстро потухаетъ, такъ и часть всеобъемлющаго, витающая въ нашемъ тѣлѣ, становится неразумною когда разлучена съ цѣлымъ, но вновь соединяясь съ нимъ посредствомъ своихъ отверстій или проходовъ, она снова уподобляется этому цѣлому.»

Можетъ ли что-нибудь быть противоположнѣе ученію элейцевъ! Ихъ система опиралась на довѣріе къ чистому разуму. Гераклитъ же напротивъ того учитъ, что разумъ, предоставленный самому себѣ, т. е.

(*) Ἀληθὲς τὸ μὴ λῆθον. Игра словами, характеризующая метафизическихъ мыслителей всѣхъ вѣковъ.

*

разумъ, не питаемый чувствами, бываетъ чуждъ истинному знанію. Система элейцевъ есть исключительный раціонализмъ, система Гераклита полнѣйшій матеріализмъ, но обѣ пантеистичны, потому что обѣ основаны на предположеніи о всемірномъ разумѣ, достигающемъ самосознанія въ человѣкѣ,—предположеніи, которое доведено Гегелемъ до крайнихъ своихъ послѣдствій. Понятно, почему Гегель объявилъ, что нѣтъ ни одной черты въ логикѣ Гераклита, которую бы онъ, Гегель, не развилъ въ своей собственной логикѣ.

Читатель замѣтитъ, что Гераклитъ съ Парменидомъ поднимаютъ первые великій вопросъ, который такъ долго занималъ и до сихъ поръ еще занимаетъ школы, о происхожденіи нашихъ идей. Онъ также замѣтитъ, какъ двѣ великія партіи, на которыя дѣлились мыслители по этому вопросу, выразились типично въ двухъ своихъ родоначальникахъ. Парменидъ служитъ типомъ школы идеалистической, презирающей чувства, Гераклитъ служитъ типомъ школы матеріалистовъ, презирающей все, что не происходитъ отъ чувствъ.

Подобно Ксенофану Гераклитъ признавалъ, что умъ человѣка подверженъ постоянному заблужденію; но причиною этого заблужденія онъ считалъ не несовершенство чувствъ, какъ полагалъ Ксенофанъ, но несовершенство человѣческаго разума. Гераклитъ думалъ, что въ людяхъ слишкомъ мало божественнаго эѳира (души), по мнѣнію же Ксенофана чувства затемняютъ умственное зрѣніе. Гераклитъ совѣтовалъ людямъ давать всемірному отражаться въ душѣ посредствомъ чувствъ; Ксенофанъ совѣтовалъ имъ замкнуться въ самихъ себѣ,— презирать чувства и имѣть общеніе съ одними только идеями.

Странно, что столь осязательная противоположность ученій не была до сихъ поръ подмѣчена. О Гераклитѣ говорятъ, что онъ смотрѣлъ на міръ чувствъ, какъ на постоянный обманъ. Этотъ взглядъ встрѣчается въ послѣдней и одной изъ лучшихъ исторій, не говоря уже о прежнихъ сочиненіяхъ. Откуда происходитъ это мнѣніе? Просто отъ предполагаемаго скептицизма, съ которымъ и Гераклитъ и Ксенофанъ относились къ феноменамъ (явленіямъ). Правда, что оба философа отвергали достовѣрность человѣческаго знанія, но отрицаніе ихъ опиралось на весьма различныя основанія. «Человѣкъ не имѣетъ достовѣрныхъ знаній, говорилъ Гераклитъ, но Богъ имѣетъ ихъ; тщеславный

человѣкъ учится отъ Бога, точно такимъ же образомъ, какъ мальчикъ учится отъ взрослаго.» По его понятіямъ человѣческій разумъ есть только частица всемірнаго разума; а частица не можетъ не быть несовершенна. По этой причинѣ мнѣніе всего рода человѣческаго о какомъ-нибудь предметѣ должно быть ближе къ истинѣ, нежели мнѣніе какого бы то ни было отдѣльнаго лица, такъ какъ оно есть сумма частей, слѣдовательно ближе подходитъ къ цѣлому.

Утверждая съ одной стороны, что знаніе не достовѣрно, Гераклитъ въ тоже время утверждалъ съ другой стороны, что оно достовѣрно. Источникъ знанія составляютъ чувства; будучи чувственнымъ и индивидуальнымъ, оно не совершенно, потому именно, что оно *индивидуально*, но оно въ тоже время истинно, потому что индивидуально. Оселъ, замѣчаетъ презрительно Гераклитъ, предпочитаетъ репейникъ золоту. Для осла золото не столь цѣнно, какъ репейникъ. Оселъ въ одно и тоже время и правъ и не правъ. Человѣкъ также и правъ и не правъ во всемъ, что положительно утверждаетъ; ибо нѣтъ воистину ничего, что бы можно было положительно утверждать. «Все есть, говоритъ онъ, и все не есть; потому что, хотя все приходитъ въ бытіе, все постоянно перестаетъ существовать.»

Мы доходимъ такимъ образомъ до его знаменитаго ученія о вещахъ, какъ о «постоянномъ приливѣ и отливѣ», ученія, которое Гегель считаетъ предвосхищеніемъ его собственнаго знаменитаго положенія. Sein und Nichtsein ist dasselbe: Бытіе и небытіе тожественны. (*) Гераклитъ признавалъ началомъ, ἀρχή, всѣхъ вещей огонь. Огонь казался ему типомъ самопроизвольной силы и дѣятельности, не пламя, которое есть только усиленный огонь, но теплый, сухой паръ — эѳиръ Эѳиръ начало всему, Гераклитъ говоритъ: «міръ не былъ созданъ

(*) Большая часть насмѣшекъ, вызванныхъ особенно въ Англіи этимъ закономъ гегелевой логики, произошла отъ грубѣйшаго непониманія Гегеля. Насмѣшники, обманутые неясностью выраженій, думали, что Гегель говоритъ: существующее и несуществующее тожественны, какъ будто-бы Nichtsein у Гегеля значитъ несуществующее. Гегель подъ Nichtsein подразумѣвалъ отсутствіе феноменовъ, явленій. Это положеніе быть-можетъ нелѣпо, но не метафизикамъ смѣяться надъ нимъ.

ни Богомъ, (*) ни человѣкомъ; онъ былъ, есть и будетъ всегда вѣчнымъ, по мѣрѣ надобности самовозжигающимся и самопотухающимъ огнемъ.»

Читатель легко пойметъ, что это только видоизмѣненіе іонійской системы. Огонь, принимаемый здѣсь, ради своей внезапной дѣятельности, за символъ жизни и разума, есть только видоизмѣненіе воды Θалеса и воздуха Анаксимена. Кромѣ того—этотъ огонь только полусимволиченъ. Принимающіе его за чистый символъ не обращаютъ вниманія на другія части системы. Система, считающая чувства источникомъ знанія, привязана непремѣнно къ матеріальному элементу только какъ къ чему-то первичному. Въ тоже время она уклоняется отъ іонійской философіи тѣмъ, что различаетъ знаніе чувственное отъ знанія, пріобрѣтаемаго посредствомъ разума. Поэтому-то мы назвали Діогена Аполлонскаго послѣднимъ чистымъ іонійцемъ, хотя по времени онъ жилъ не много позднѣе Гераклита, и хотя его ученіе во многихъ отношеніяхъ совпадаетъ съ Гераклитовымъ. Этотъ-то огонь, вѣчно разгорающійся въ пламень и превращающійся въ дымъ и пепелъ,—этотъ-то безпрестанный, вѣчно мѣняющійся приливъ вещей, которыя не суть, а только становятся существующими, считается у Гераклита богомъ или единымъ. Возьмемъ у него прекрасный примѣръ рѣки: «никто никогда не былъ дважды въ одной и той же рѣкѣ; потому что она течетъ различною водою, она разливаетъ и снова собираетъ свои воды,—она приближается и отходитъ,—она выступаетъ изъ береговъ и входитъ опять въ русло.» Это описаніе есть, очевидно, подтвержденіе догмата о приливѣ и отливѣ, а также афоризма, что «все движется и нѣтъ остановки или покоя.»

Присовокупимъ еще слова Риттера: «Понятіе о жизни предполагаетъ понятіе объ измѣненіи, которое обыкновенно представлялось древнимъ какъ движеніе. Слѣдовательно всемірная жизнь есть вѣчное движеніе; она стремится, какъ и всякое движеніе, къ какой-то цѣли, хотя эта цѣль въ круговоротѣ жизни кажется намъ только переходомъ

(*) Такъ переводитъ Риттеръ, но это не точно; въ оригиналѣ стоитъ: οὔτε τις θεῶν, т. е. ни одинъ изъ боговъ, въ смыслѣ одного изъ политеистическихъ божествъ.

къ другой, еще дальнѣйшей. На этомъ основаніи Гераклитъ предполагалъ, что огню присуще стремленіе постоянно превращаться въ иныя формы бытія, безъ желанія впрочемъ пребывать въ этихъ формахъ, но по простому пристрастію къ превращеніямъ изъ однихъ формъ въ другія. Такъ развлекается Юпитеръ—постоянно создавая міры.

Гераклитъ объяснялъ явленія жизни столкновеніемъ противоположныхъ стремленій и усилій вѣчнаго, движущаго огня, которыя даютъ въ результатѣ прекраснѣйшую гармонію. Все состоитъ изъ противоположностей, такъ что добро есть въ тоже время зло, жизнь—смерть и т. д. Гармонія міра слагается изъ борьбы сталкивающихся направленій, подобно столкновенію лиры и смычка. Борьба противоположныхъ стремленій есть праматерь всѣхъ вещей. Πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἐστὶ πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Это выраженіе есть не одна только метафора. Борьба, о которой здѣсь идетъ рѣчь, есть раздвоеніе того, что, по сущности, есть единое,—необходимая противоположность частнаго и общаго, результата и силы, бытія и небытія. Жизнь есть измѣненіе, а измѣненіе—борьба.

Гераклитъ первый провозгласилъ безусловную жизненность природы, безконечное видоизмѣненіе матеріи, измѣнчивость и разрушимость всего единичнаго, въ противоположности съ вѣчнымъ бытіемъ, съ вѣчною гармоніею, которая всѣмъ заправляетъ. Нашъ взглядъ на его ученіе сразу объясняетъ, какое мѣсто мы ему даемъ. Одной ногой стоитъ онъ на іонійскомъ, другою на италійскомъ пути. Онъ не пытается ихъ соединить: роль его отрицательная, онъ критикуетъ и то и другое направленіе.

§ 2. Анаксагоръ.

Обыкновенно думаютъ, что Анаксагоръ родился въ Клазоменѣ, въ Лидіи, невдалекѣ отъ Колофона. Наслѣдовавъ отъ семейства хорошее состояніе, онъ, казалось, былъ созданъ для занятія первыхъ должностей въ государствѣ. Подобно Пармениду, онъ презрѣлъ внѣш-

нее величіе и положилъ другія цѣли своему честолюбію. Въ ранней молодости, на двадцатомъ году, онъ пристрастился къ философіи. Подобно всѣмъ молодымъ честолюбцамъ, онъ не довольствовался обществомъ умнѣйшихъ людей своего роднаго города и сталъ искать большаго. Его привлекала кипучая дѣятельность и возрастающее величіе Аѳинъ. Онъ жаждалъ побывать въ Аѳинахъ, какъ жаждетъ англійскій провинціалъ—юноша побывать въ Лондонѣ и какъ жаждетъ всякая энергія выйти на просторную арену, на которой она могла бы разъиграть роль достойную себя.

Онъ прибылъ въ Аѳины въ великую, исполненную жизни эпоху. Безчисленныя полчища персовъ были разсѣяны горстью рѣшительныхъ людей. Политическое значеніе Греціи и ея царицы Аѳинъ достигло своего апогея. Наставалъ вѣкъ Перикла, славнѣйшій въ лѣтописяхъ человѣчества. Поэмы Гомера были предметомъ литературныхъ разговоровъ и всеобщаго наслажденія. Увѣнчанный раннимъ успѣхомъ, Эсхилъ создалъ драму, до сихъ поръ еще изумляющую и восхищающую ученыхъ и критиковъ. Молодой Софоклъ,—лучшій цвѣтъ древняго искусства,—развивался, думая о драмѣ, которую суждено было ему довести до совершенства въ «Антигонѣ» и «Царѣ Эдипѣ». Іонійская философія нашла пріютъ въ Аѳинахъ и молодой Анаксагоръ дѣлилъ свое время между Гомеромъ и Анаксименомъ. (*)

Вскорѣ философія привязала его къ себѣ окончательно. Тайны міра соблазняли его. Онъ поддался обаянію и объявилъ, что цѣль его жизни—созерцаніе неба. Всѣ дѣловыя заботы были отложены въ сторону. Онъ разорился, рѣшая философскія задачи. Увидѣвъ себя нищимъ, онъ сказалъ: «философіи обязанъ я моимъ разореніемъ, но и

(*) Этими словами мы столь же мало хотимъ сказать, что онъ былъ *ученикомъ* Анаксимена (какъ утверждаютъ нѣкоторые историки), какъ и то, что онъ былъ другомъ Гомера. Изъ подобныхъ употребленному нами двусмысленныхъ выраженій родилось вѣроятно ошибочное мнѣніе, называющее его ученикомъ Анаксимена. Хронологія самого Брукера страннымъ образомъ расходится съ этимъ предположеніемъ. Брукеръ говоритъ, что Анаксименъ родился въ 56-ю олимпіаду, а Анаксагоръ въ 70; такъ что учитель былъ 56 годами старше ученика, притомъ же Анаксагоръ могъ стать ученикомъ только пришедши въ возрастъ.

блаженствомъ души.» Онъ сталъ учить. Знаменитѣйшими его учениками были: Периклъ, Эврипидъ и Сократъ.

Вскорѣ онъ испыталъ и всѣ непріятности успѣха. Зависть и злоба однихъ соединились съ ханжествомъ другихъ. Анаксагоръ былъ обвиненъ въ безбожіи; его судили и приговорили къ смерти; но краснорѣчіе его ученика и друга Перикла заставило смягчить смертный приговоръ и замѣнить его изгнаніемъ. Нѣкоторые предполагаютъ, что его преслѣдовали за дружбу съ Перикломъ и что преслѣдованіемъ непопулярнаго философа хотѣли поразить государственнаго человѣка. Такое предположеніе ни на чемъ не основано; оно есть плодъ остроумія новѣйшей учености, но никакъ не идетъ къ трезвой, придерживающейся фактовъ исторіи. Преслѣдованіе Анаксагора весьма естественно; тоже, что съ нимъ, случилось потомъ съ Сократомъ и постоянно тысячу разъ повторялось въ исторіи человѣчества, какъ простое слѣдствіе затронутыхъ убѣжденій. Анаксагоръ нападалъ на современную религію; его судили и осудили за эту дерзость.

Послѣ изгнанія изъ Аѳинъ, онъ поселился въ Лампсакѣ, гдѣ и сохранилъ до смерти спокойствіе духа. «Не я потерялъ аѳинянъ, аѳиняне потеряли меня,» гордо замѣчалъ онъ. Онъ продолжалъ занятія философіею и пользовался высокимъ уваженіемъ гражданъ, которые, желая почтить его память, спросили его на смертномъ одрѣ, что имъ дѣлать въ этомъ отношеніи. Анаксагоръ просилъ ихъ праздновать день его кончины по всѣмъ училищамъ Лампсака. Этотъ завѣтъ исполнялся въ теченіе цѣлыхъ столѣтій. Онъ умеръ на 73 году жизни. Ему воздвигли гробницу въ городѣ съ слѣдующею надписью:

«Эта гробница вмѣщаетъ въ себѣ великаго Анаксагора, котораго умъ изслѣдовалъ небесные пути истины.»

Его философія заключаетъ въ себѣ столько противоположныхъ началъ или, лучше сказать, столько противоположныхъ началъ приписывается ему, что тщетно стараться представить ее въ систематическомъ видѣ. По нашему обыкновенію, мы ограничимся руководящими ея положеніями.

По великому вопросу о происхожденіи и достовѣрности нашихъ знаній онъ не сходился ни съ Ксенофаномъ, ни съ Гераклитомъ. Онъ думалъ, согласно съ первымъ, что всякое чувственное знаніе—

обманъ; согласно же съ послѣднимъ, что всякое знаніе пріобрѣтается посредствомъ чувствъ. Здѣсь видна игра двоякаго скептицизма. Обыкновенно думаютъ, что эти два мнѣнія противорѣчатъ одно другому и что Анаксагоръ не могъ придерживаться того и другаго. Однако можно ихъ согласовать и совмѣстить. Причина, почему Анаксагоръ отказывалъ чувствамъ въ достовѣрности, заключалась въ неспособности ихъ различать всѣ дѣйствительные, объективные элементы, изъ коихъ вещь слагается. Такъ *напр.* глазъ нашъ видитъ цѣлое, называемое цвѣткомъ; но не видитъ того, *изъ чего* состоитъ цвѣтокъ. Другими словами—чувства воспринимаютъ явленія, *phenomena*, но не могутъ наблюдать сущности вещей, *noumena*. (*) Такимъ образомъ Анаксагоръ предупредилъ величайшее открытіе новѣйшей психологіи, хотя имѣлъ о немъ только смутное и неясное представленіе. Убѣдительнѣйшимъ, быть можетъ, доказательствомъ того, что онъ такъ понималъ знаніе, служитъ отрывокъ его, приводимый Аристотелемъ: «Вещи для всякаго таковы, какими онѣ ему кажутся» (ὅτι τοιαῦτα αὐτοῖς τα ὄντα, οἷα ἂν ὑπολάβωσι). Не есть ли это положеніе утвержденіе того, что всякое знаніе ограничивается только явленіями. Та же мысль подкрѣпляется отрывками Анаксагора, сохранившимся у Секста Эмпирика, что «явленія суть критеріи нашего знанія о предметахъ сверхъестественныхъ», т. е. что предметы недоступные чувствамъ становятся доступными въ проявленіяхъ (τῆς τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα).

Изъ вышесказаннаго не слѣдуетъ однако заключать, будто Анаксагоръ считалъ чувства единственнымъ источникомъ знанія. По его мнѣнію (частный) разумъ (Λόγος) есть такая заправляющая человѣкомъ способность, каковъ (всеобщій) умъ (νοῦς) во вселенной. Чувства точнымъ образомъ передаютъ ощущенія; но ихъ ощущенія не суть точ-

(*) *Noumenon* противополагается *phenomen*'ону, т. е. кажущемуся. Нуменомъ есть subitratum или, по термину изобрѣтенному схоластикою, субстанція вещи. Такъ какъ мы познаемъ матерію единственно только въ ея проявленіяхъ (феноменахъ), то мы можемъ логически отличить эти явленія отъ самаго проявляющагося предмета (нуменонъ). Первыя будутъ materia circa quam, второй materia in quâ. Слѣдовательно нуменонъ равносиленъ *сущности* (essence), феноменонъ же проявленію (manifestation).

ные снимки съ вещей. Они отражаютъ предметы; но отражаютъ ихъ такимъ образомъ, какъ представляются эти предметы чувствамъ. Разумъ долженъ контролировать эти впечатлѣнія и провѣрять ихъ свидѣтельства.

Попробуемъ теперь примѣнить ученіе Анаксагора къ объясненію нѣкоторыхъ, повидимому, противорѣчащихъ одни другимъ положеній его, которыя привели всѣхъ критиковъ въ недоумѣніе. Анаксагоръ говоритъ напримѣръ, что снѣгъ не бѣлъ, а черенъ, потому что вода, образующая его, черна. Выражаясь такимъ образомъ, онъ, конечно, не хотѣлъ сказать, что снѣгъ не кажется бѣлымъ нашимъ чувствамъ; его совершенно понятное ученіе о чувственномъ знаніи не допускаетъ подобнаго толкованія. Но разумъ внушаетъ ему, что показанія чувствъ не точны; въ данномъ же случаѣ разумъ учитъ его въ чемъ свидѣтельство ихъ противно дѣйствительности, а именно въ томъ, что вода черна, между тѣмъ какъ снѣгъ бѣлъ. Этотъ примѣръ наглядно объясняетъ всю теорію знанія: чувства утверждаютъ, что снѣгъ бѣлъ; разсудокъ внушаетъ, что снѣгъ, образуемый изъ черной воды, не можетъ быть бѣлымъ. Вотъ другой еще примѣръ: возьмите двѣ жидкости—бѣлую и черную, и вливайте по каплямъ одну въ другую; глазъ не въ состояніи будетъ различить, какъ совершается постепенно перемѣна,—онъ замѣчаетъ ее только въ извѣстныхъ промежуткахъ времени.

Итакъ, Анаксагоръ отдѣлился и отъ Ксенофана, и отъ Гераклита. Отъ перваго въ томъ отношеніи, что, признавая чувства единственнымъ критеріумомъ вещей, единственнымъ источникомъ знанія, онъ не могъ считать Λόγος неоспоримымъ родникомъ истины, но считалъ его только рефлектирующею способностью, которая повѣряетъ впечатлѣнія чувствъ. Отъ втораго онъ отдѣлился тѣмъ, что дошелъ посредствомъ размышленія до убѣжденія въ томъ, что показанія чувствъ субъективно истинны и объективно ложны. (*) Гераклитъ утверждалъ,

(*) Слова: субъективный и объективный въ настоящее время пріобрѣли право гражданства на всѣхъ языкахъ, однако объясненіе ихъ не будетъ, можетъ быть, излишнимъ. Субъектомъ называется «умъ» мыслителя (ego), объектомъ «вещь» мыслимая (non-ego). Вышеприведенное выраженіе: пока-

что только чувственныя впечатлѣнія достовѣрны. И Ксенофанъ и Гераклитъ держались начала безусловной достовѣрности, первый разума, второй—чувствъ. Анаксагоръ отвергъ и то и другое доказывая, что разумъ зависитъ отъ чувствъ въ отношеніи матеріала, и что, съ другой стороны, самые матеріалы для разума обманчивы.

Не безъ труда удалось намъ привести въ систему различныя мнѣнія Анаксагора о человѣческомъ знаніи; попробуемъ теперь сдѣлать тоже самое съ его космологіею. Онъ такимъ образомъ излагаетъ сущность своей системы: «греки ошибаются, думая будто что-нибудь имѣетъ начало или конецъ; ничто не зарождается и не разрушается; ибо все есть скопленіе и выдѣленіе прежде существовавшихъ вещей. Посему все что образуется можно правильнѣе назвать смѣшеніемъ и всякое гніеніе—раздѣленіемъ.»

Какую мысль хотѣлъ этими словами выразить Анаксагоръ? Ту, что въ мірѣ не было сотворенія, а есть только устроеніе, что вмѣсто одной первичной стихіи было безчисленное множество стихій. Эти стихіи суть знаменитыя homaeomeriae:

Ex aurique putat micis consistere posse
Aurum et de terris terram concrescere parvis;
Ignibus ex ignem, humorem ex humoribus esse;
Caetera consimili fingit ratione putatque (*)

Припомнивъ Анаксагорову теорію знанія, мы поймемъ это странное мнѣніе, которое утверждаетъ, что мясо состоитъ изъ частицъ стихійнаго мяса,—кости изъ стихійной кости и т. д. Чувство подмѣчаетъ стихійныя различія въ матеріи, а разсужденіе подтверждаетъ истину

занія чувствъ субъективно истинны—значитъ, что чувства вѣрно передаютъ намъ свои впечатлѣнія, но эти впечатлѣнія не во всемъ сходны съ дѣйствительнымъ объектомъ (напримѣръ, палка, на половину погруженная въ воду, покажется намъ сломанною) и потому объективно ложны.

(*) Лукрецій 839.—«Онъ представляетъ и полагаетъ, что золото произошло изъ крупинокъ золота, земля изъ маленькихъ землистыхъ частицъ, огонь изъ огней, влага изъ влагъ и тому подобное.» Много есть основаній думать, что не Анаксагоръ изобрѣлъ слово: homaeomeriae. См. Риттера, т. I. 286.

этого наблюденія. Если ничто не можетъ произойти изъ ничего, то всѣ предметы могутъ быть только сочетаніями уже существующихъ вещей. Когда при этихъ сочетаніяхъ замѣчаемъ, что нѣкоторыя вещи радикально отличны одни отъ другихъ, *напр.* золото отъ крови, то или различіе, подмѣченное чувствами, ложно, или несходныя вещи должны быть стихійны. Первый клещъ этой дилеммы устраняется чувственнымъ происхожденіемъ всякаго знанія,—если чувства обманываютъ насъ въ этомъ отношеніи, и разумъ не указываетъ, въ чемъ состоитъ ошибка, то все знаніе ложь; слѣдовательно, если мы не хотимъ впасть въ скептицизмъ, то мы должны, при различеніи вещей, полагаться на свидѣтельство чувствъ. Но допустивъ различіе, мы должны допустить также, что несходныя вещи суть стихіи;—въ противномъ случаѣ откуда бралось бы различіе? Ничто не можетъ произойти изъ ничего: мѣшайте, сколько хотите, кровь, изъ нея выйдетъ только кровь, изъ золота—только золото. Еслибы кровь могла превратиться въ кость, значитъ кость произошла бы изъ ничего; потому что прежде она не была костью, а теперь она кость, но такъ какъ кровь можетъ быть только кровью, а кость—только костью, то вездѣ гдѣ онѣ смѣшаны является смѣшеніе двухъ стихій — homaeomeriae.

Итакъ, въ началѣ существовало безконечное, составленное изъ *homaeomeriae*—или изъ стихійныхъ безконечно разнообразныхъ зародышей. Въ противоположность Пармениду и Ѳалесу, учившимъ, что «все — едино», Анаксагоръ признавалъ, что все есть многое; но масса стихій сама по себѣ хаотическая. Что сочетало элементы? Какая сила была причиною устроенія изъ нихъ одной гармонической, всеобъемлющей системы?

Эта сила, учитъ Анаксагоръ, естъ умъ (νοῦς), начало движущее вселенною. Съ одной стороны, онъ отвергъ судьбу, какъ пустое, безсмысленное слово; съ другой—онъ отвергъ случай, считая его просто причиною, неизвѣстною человѣческому разуму. Τὴν τύχην ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ. Вотъ другой замѣчательный проблескъ истины, который обнаружила новѣйшая философія. Отвергнувъ и судьбу и случай—двѣ силы, игравшія такую роль въ древнѣйшемъ міросозерцаніи,—Анаксагоръ необходимо долженъ былъ провозгласить умъ все

устроивающею силой. (*) Намъ кажется, что это міросозерцаніе есть самое замѣчательное въ цѣлой философіи до сократовской, оно дотого сродно по точности съ философіею новѣйшихъ временъ, что намъ приходится съ трудомъ сохранить его въ его первоначальной простотѣ.

Мы приведемъ часть отрывка, передаваемаго Симплиціемъ, гдѣ говорится объ умѣ такимъ образомъ: «Умъ (νοῦς) безконеченъ и самовластенъ; онъ не смѣшивается ни съ чѣмъ, но существуетъ одинъ, самъ въ себѣ и для себя. Еслибы было иначе, еслибы умъ смѣшивался съ чѣмъ-нибудь, то онъ былъ бы причастенъ природѣ всѣхъ вещей, такъ какъ во всемъ есть части всего; такимъ образомъ то, съ чѣмъ смѣшивался бы умъ, препятствовало бы ему господствовать надъ всѣми вещами.» (**) Въ этомъ отрывкѣ мы имѣетъ выраженіе новѣйшаго понятія о божествѣ, дѣйствующемъ по неизмѣннымъ законамъ, но ни въ какомъ отношеніи не соединяющемся съ матеріею, на которую оно дѣйствуетъ.

Предъидущія замѣчанія даютъ намъ возможность отразить упрекъ, дѣлаемый Анаксагору Аристотелемъ, что «Анаксагоръ употребляетъ умъ какъ машину (***) для образованія міра, такъ что когда ему трудно объяснить причину того или другаго, то онъ и вводитъ тотчасъ этотъ умъ; но развѣ во всѣхъ другихъ вещахъ есть какая-либо другая причина кромѣ ума, которая бы производила эти вещи?» Такая критика не добросовѣстна; ее можно употреблять съ успѣхомъ развѣ только противъ философовъ въ родѣ Малебранша, которые повсюду видятъ Бога. Анаксагоръ приписывалъ уму великое устроеніе всѣхъ homaeomeriae; но онъ предполагалъ, что подначальныя сочетанія

(*) Вотъ подлинныя слова Анаксагора, передаваемыя Діогеномъ, который говоритъ, что сочиненіе Анаксагора начиналось такъ: «Сначала всѣ вещи составляли смѣшанную массу; потомъ явился умъ и устроилъ изъ нихъ міры.»

(**) Этотъ отрывокъ вполнѣ согласенъ съ тѣмъ, что говоритъ Аристотель: De Anima, т. 2 и Metaph. т. 7.

(***) Это намекъ на театральный пріемъ, состоящій въ приведеніи бога съ Олимпа на землю для приличной развязки—(Deus ex Machina Горація). Мы дѣлаемъ это замѣчаніе для предостереженія читателя, чтобы онъ не предполагалъ, будто возраженіе Аристотеля относится къ механическому уму.

частицъ совершаются сами собою. Христіанинъ-философъ за нѣсколько столѣтій тому назадъ вѣрилъ, что божество творитъ и устраиваетъ всѣ вещи; несмотря на то, когда ему случалось обжечь палецъ, онъ приписывалъ причину обжога огню, а не Богу; но когда громъ гремѣлъ въ небѣ, то онъ относилъ это явленіе прямо къ Богу. Много ли разнится подобное міросозерцаніе отъ міросозерцанія Анаксагора? То, что онъ можетъ объяснить, онъ и объясняетъ естественными причинами; но чего онъ не можетъ объяснить и чего онъ не понимаетъ, то онъ приписываетъ Богу. Здѣсь-то видна вся сила взгляда Анаксагора на случай, какъ на неизвѣстную причину: то, что другіе называютъ дѣйствіемъ случая, онъ считаетъ дѣйствіемъ всеобщаго ума.

По той же причинѣ мы не согласны и съ мнѣніемъ Платона. Кто читалъ Федона (а кто же не читалъ его, если не въ подлинникѣ, то по крайней мѣрѣ въ какомъ-либо невзрачномъ и не вѣрномъ переводѣ?), тотъ помнитъ, безъ сомнѣнія, мѣсто, въ которомъ Сократъ выражаетъ свое горькое разочарованіе въ отношеніи къ ученію Анаксагора, такъ сильно его сначала привлекавшему. Это мѣсто имѣетъ всѣ признаки подлинности. Оно выражаетъ дѣйствительно разочарованіе, и притомъ разочарованіе Сократа, а не одного только Платона. Мы твердо увѣрены въ томъ, что Сократъ высказываетъ здѣсь свое собственное мнѣніе; что рѣдко можно сказать о сужденіяхъ, которыя Платонъ влагаетъ въ священныя уста своего учителя. Приведемъ этотъ отрывокъ цѣликомъ: «Однажды, говоритъ Сократъ у Платона, я слушалъ кого-то, читающаго книгу, сочиненную, по его словамъ, Анаксагоромъ. Когда читающій дошелъ до мѣста, въ которомъ говорится, что умъ устраиваетъ все и есть причина всѣхъ вещей,—я пришелъ въ восторгъ отъ этой причины и подумалъ, что превосходно, если умъ есть причина всего, потому что если это такъ, то устраивающій умъ долженъ расположить и помѣстить каждую вещь наилучшимъ образомъ. И такъ, еслибы кто-нибудь пожелалъ изслѣдовать причину, почему что-либо рождается, погибаетъ или существуетъ, то ему слѣдовало бы вникнуть въ то, какимъ образомъ этому наилучше быть, или что-либо терпѣть, или дѣйствовать. По сей причинѣ человѣкъ долженъ искать и въ себѣ и въ другихъ предметахъ только

того, что наиудобнѣйшее и наилучшее. Кто узнаетъ это лучшее, не можетъ не узнать также и худшаго; ибо одно и то же знаніе учитъ и тому и другому. Размышляя такимъ образомъ, я радовался, думая, что нашелъ въ Анаксагорѣ человѣка, который научитъ меня причинамъ вещей по моему желанію и который, сказавъ мнѣ плоска ли или кругла земля, объяснитъ причину и необходимость ея настоящей формы,—скажетъ, которая форма лучше и почему. Если онъ скажетъ, что земля находится въ центрѣ вселенной, то вмѣстѣ съ тѣмъ и докажетъ, почему для нея лучше всего находиться въ центрѣ. Я рѣшился, если получу эти объясненія, никогда не искать другихъ причинъ... Я никакъ не предполагалъ, что, сказавъ: «все устроено умомъ», онъ дастъ тому, что есть, какую-либо другую причину, кромѣ той, что ему наилучше быть такъ, какъ оно есть. Я думалъ, что, положивъ причиною каждой вещи и всѣмъ то, что для нихъ наилучшее, онъ объяснитъ, въ чемъ состоитъ общее для всѣхъ благо.

«Право я дорожилъ этой надеждой, какъ сокровищемъ. Съ нетерпѣніемъ взялся я за эти книги и сталъ поспѣшно читать ихъ, чтобы скорѣе узнать, что наилучшее и что худшее. Но вскорѣ мои надежды разрушились, другъ мой! Послѣ непродолжительнаго чтенія я увидѣлъ, что мужъ сей не пользуется умомъ и не дѣлаетъ изъ него причины устраивающей вещи, но вмѣсто того называетъ причинами воздухъ, эѳиръ, воду и многія другія нелѣпости. Онъ показался мнѣ похожимъ на человѣка, который бы увѣрялъ, что причина всѣхъ дѣйствій Сократа умъ его, а потомъ, желая объяснить причины каждаго изъ моихъ поступковъ, сказалъ бы, напримѣръ, что я сижу здѣсь теперь, вопервыхъ, потому, что тѣло мое состоитъ изъ костей и нервовъ, что плотныя и твердыя кости раздѣляются связками, а нервы, способные сжиматься и сокращаться, соединяютъ кости съ мясомъ и кожей, покрывающею и обнимающею тѣ и другія, что кости свободны въ своихъ связкахъ, а потому нервы, сокращаясь и расширяясь, позволяютъ мнѣ въ настоящую минуту сгибать ногу; по этой-то причинѣ я и сижу такимъ образомъ. Или, чтобы объяснить, почему я теперь говорю съ вами, онъ сказалъ бы, что причина тому воздухъ, голосъ, слухъ и тому подобные иные предметы, а не назвалъ бы настоящей причины, а именно не сказалъ бы, что Аѳиняне

сочли за лучшее осудить меня, я же призналъ за лучшее сидѣть на этой постели и терпѣливо ожидать назначенной мнѣ казни. Потому что, клянусь собакой,—эти кости и нервы давно были бы въ Мегарѣ или Беотіи, еслибы я считалъ это за лучшее, а не думалъ бы, что лучше и справедливѣе оставаться здѣсь и перенести казнь, на которую я осужденъ государствомъ, чѣмъ удалиться и бѣжать. Но называть подобныя вещи причинами въ высшей степени нелѣпо. Конечно, еслибы кто-нибудь сказалъ, что безъ костей и нервовъ я не могъ бы поступать такъ, какъ теперь поступаю, это было бы справедливо, но весьма глупо было бы утверждать, что въ нихъ лежитъ причина моихъ настоящихъ поступковъ, а не въ моемъ выборѣ того, что кажется мнѣ лучшимъ, и потомъ говорить, что я руковожусь умомъ. Это значило бы, что разсуждающій не умѣетъ отличить настоящую причину чего-нибудь отъ того, безъ чего эта причина не могла бы быть причиной.»

Мы полагаемъ, что подобный выводъ есть просто ignoratio elenchi. Приведенный Платономъ примѣръ ничего не доказываетъ; Анаксагоръ призналъ бы его справедливымъ, нисколько не отступая отъ своей теоріи.

Умъ, какъ понималъ его Анаксагоръ, не есть ни въ какомъ смыслѣ нравственный умъ, а просто только *primum mobile*, — всевѣдующая и движущая сила, приводящая стихіи въ устройство. На основаніи одного отрывка Аристотеля, многіе полагали, что анаксагоровъ νοῦς есть только физическій принципъ, котораго единственная функція состояла въ приведеніи матеріи въ движеніе. Это заблужденіе удобообъяснимое. Люди такъ привыкли понимать божественный умъ въ видѣ усовершенствованнаго и возвышеннаго человѣческаго ума, что, гдѣ только не замѣчаютъ они слѣдовъ послѣдняго, тамъ они расположены отрицать и существованіе перваго. Когда Анаксагоръ говоритъ, что νοῦς есть творческій принципъ, люди воображаютъ себѣ тотчасъ этотъ *Nous* чѣмъ-то похожимъ на разумъ человѣческій. При ближайшемъ разсмотрѣніи они убѣждаются, что разумъ, какимъ они себѣ его представляютъ, не умѣщается въ ученіи Анаксагора, вслѣдствіе чего они и заключаютъ, что въ системѣ Анаксагора нѣтъ мѣста для разума, что его Νοῦς обозначаетъ не болѣе какъ движеніе, и могъ бы быть названъ движеніемъ.

Къ счастью Симплицій сохранилъ намъ длинный отрывокъ изъ сочиненія Анаксагора, изъ котораго мы уже заимствовали частицу, а теперь приведемъ еще одно или два изрѣченія, въ которыхъ νοῦς ясно изображается какъ сознательная сила; мы тѣмъ охотнѣе приводимъ эти изрѣченія, что ихъ не перевелъ Риттеръ, которому мы обязаны отрывкомъ изъ Симплиція. «Изъ всѣхъ вещей умъ есть тончайшая и чистѣйшая, онъ имѣетъ полное знаніе всего. Все, что имѣетъ душу, малое или великое, управляется умомъ (νοῦς κρατεῖ)». —«Разумъ все знаетъ (πάντα ἔγνω νοῦς), и то что смѣшано, и то что раздѣлено, и то что должно быть, и то что было, и то что теперь есть, и то что будетъ — все устроено разумомъ (πάντα διεκόσμησε νοῦς) (*). Здѣсь творческая или, лучше сказать, устраивающая способность выражена столь же ясно, какъ и сознающая. Нусъ и *знаетъ* и *дѣйствуетъ*: онъ существуетъ вдвойнѣ. Это понятіе великое, съ нимъ едвали что можетъ сравниться въ древнемъ міросозерцаніи; оно дотого опережаетъ свою эпоху, что сбило съ толку всѣхъ критиковъ.

Можно въ немногихъ словахъ опредѣлить отношеніе Анаксагоровой философіи къ другимъ системамъ. Безконечная матерія іонійцевъ превращается у него въ homaeomeriae. Вмѣсто одного вещества, какъ напр. воды, воздуха или огня, онъ долженъ былъ допустить многія вещества. Но въ тоже время онъ привязался къ пиѳагорейскому и элейскому началу единаго, чѣмъ и уклонился отъ всѣхъ діалектическихъ нападковъ Зенона на приверженцевъ многаго. Гегель и Кузенъ назвали бы это эклектизмомъ, и въ нѣкоторомъ смыслѣ они были бы правы; но такъ какъ Анаксагоръ дошелъ до своего ученія вслѣдствіе развитія началъ іонійскаго и элейскаго, а не путемъ эклектическаго метода, то мы должны протестовать противъ приложенія къ нему названія эклектика: іонійцы смутно понимали, что всѣ явленія матеріи могутъ быть сведены къ какому-нибудь нуменону или къ какимъ-либо нуменонамъ, къ ка-

---

(*) Послѣ того напрасно приводить безчисленныя выраженія у Аристотеля, подтверждающія это мнѣніе. Пусть критикъ прочитаетъ Trendelenburg, Coment. Aristot de Anima. ст. 466 et seq. Платонъ говоря о νοῦς, прибавляетъ καὶ ψυχή. Craty, стр. 400.

кому нибудь ἀρχή. Они расходились только въ томъ, въ чемъ искать этого начала. Анаксагоръ также искалъ его; и его теорія пониманія убѣдила его, что долженъ существовать не одинъ принципъ, а многіе; отсюда его homaeomeriae. Съ этой стороны онъ былъ іоніецъ. Но элейцы смутно сознавали другую истину, они утверждали, что многое не можетъ распространиться въ единое, что безъ единаго не можетъ быть многаго, а съ однимъ только многимъ не можетъ быть единаго, иными словами, такъ какъ Богъ долженъ быть единымъ, производящимъ множество вещей, то этимъ доказывается необходимость признать единое—всѣмъ и существующимъ само по себѣ. Анаксагоръ усвоилъ себѣ этотъ выводъ. Онъ видѣлъ, что есть многія вещи, онъ сознавалъ также необходимость Единаго. Съ этой стороны онъ былъ элеецъ.

До него оба ученія шли врознь, раздѣленныя неизмѣримо глубокою пропастью, Зеноново изобрѣтеніе діалектики было результатомъ этого глубокаго разногласія. Анаксагору суждено было построить мостъ чрезъ эту пропасть, которую не возможно было засыпать. Онъ выполнилъ свою задачу съ изумительнымъ искуствомъ. Онъ усвоилъ себѣ оба ученія съ нѣкоторыми измѣненіями и провозгласилъ существованіе безконечнаго ума (единаго), какъ устроителя безконечной матеріи (homaeomeriae, многое). Этимъ путемъ онъ высвободился изъ обоихъ клещей дилеммы; онъ избѣгъ и того, который погубилъ іонійцевъ: *какъ* и *почему* безконечная матерія устроилась въ міры и существа, такъ какъ матерія, сама по себѣ, можетъ быть только матеріею, —и того, который погубилъ элейцевъ: *какъ* и *почему* безконечное единое, бывшее чистымъ и несмѣшаннымъ, превратилось въ безконечное многое, нечистое и смѣшанное, такъ какъ одна вещь не можетъ быть ничѣмъ инымъ какъ только однимъ. Оно должно имѣть возлѣ себя что-нибудь другое, на которое оно могло бы дѣйствовать, ибо оно не можетъ дѣйствовать само на себя. Анаксагоръ обошелъ и то и другое посредствомъ своей двойственной теоріи духа устраивающаго и матеріи устраиваемой.

Такой же мостъ перекинутъ былъ Анаксагоромъ и надъ пропастью, раздѣлявшею сенсуалистовъ и раціоналистовъ по вопросу о происхожденіи знанія. Онъ допускалъ и чувство и разумъ; тогда какъ его

предшественники признавали или одно чувство, или одинъ разумъ. Эти два пункта даютъ Анаксагору право на занятіе высокаго мѣста въ исторіи философіи; мы сожалѣемъ, что Аристотель такъ презрительно отзывается о немъ, но думаемъ, что великій стагиритъ не понялъ вполнѣ всей силы опровергаемаго имъ ученія.

§ 3. Эмпедоклъ.

Мы принуждены отступить отъ всѣхъ извѣстныхъ намъ историковъ, исключая де Жерандо, который колеблется при назначеніи Эмпедоклу мѣста между философами. Брукеръ причисляетъ его къ пиѳагорейцамъ. Риттеръ—къ элейцамъ; Целлеръ и Гегель—къ предшественникамъ атомистовъ, предшествующихъ Анаксагору. Ренувье считаетъ его предтечею Анаксагора; Теннеманнъ ставитъ Діогена Аполлонскаго между Анаксагоромъ и Эмпедокломъ, но полагаетъ, что имъ предшествовалъ Демокритъ. Говоря объ ученіи Эмпедокла, мы попытаемся показать и преемственность идей, начиная отъ Анаксагора. Теперь разберемъ то мѣсто у Аристотеля, которое дало поводъ къ спорамъ. Въ 3 главѣ 1 книги Аристотелевой Метафизики, послѣ параграфа, посвященнаго системѣ Эмпедокла, читаемъ: «Анаксагоръ Клазоменскій, который былъ выше его (Эмпедокла) по возрасту, но ниже его по убѣжденіямъ, сказалъ, что число началъ безконечно.» Слова *выше* и *ниже* употреблены нами для сохраненія контраста въ подлинникѣ; но понятнѣе было бы сказать: «*старше*» и «*ниже*.» Есть два другія толкованія того же мѣста. Одно изъ нихъ принадлежитъ Кузену, который (слѣдуя за Гегелемъ) полагаетъ, что Аристотель хотѣлъ выразить противопоставляя оба термина, что хотя Анаксагоръ былъ старше лѣтами Эмпедокла, но ученіе его новѣе по времени; потому что писать онъ сталъ послѣ Эмпедокла. Вотъ переводъ Кузена: Anaxagoras, qui naquit avant ce dernier, mais qui écrivit après lui.

Второе толкованіе, заимствованное Ренувье у Равесона, состоитъ въ томъ, что ученіе Анаксагора, хотя раньше появившееся, новѣе въ порядкѣ мышленія, т. е. что философски оно болѣе развито, несмотря на болѣе раннее свое появленіе въ исторіи.

Оба эти объясненія мы считаемъ ошибочными. Единственное основаніе ихъ составляетъ антитеза Аристотеля; вотъ подлинныя слова этого спорнаго мѣста: *Ἀναξαγόρας δέ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος*, которыя передаются господами Піеррономъ и Цевортомъ такимъ образомъ: «Anaxagore de Clasomène, l'ainé d'Empédocle, n'était pas arrivé à un système aussi plausible.» (*)

Этотъ переводъ совпадаетъ съ нашимъ собственнымъ объясненіемъ. Мы сознаемся однако, что, на первый взглядъ, объясненіе Кузена лучше передаетъ силу антитезы: *τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος*; но есть причины, мѣшающія принять такое толкованіе. Гг. Піерронъ и Цевортъ, въ своемъ примѣчаніи къ этому мѣсту, говорятъ: «Mais les mots» *ἔργῳ, ἔργοις* «dans une opposition sont ordinairement une signification vague comme *re, revera*, ches les Latins, et, ches nous, *en fait, en réalité*. Мы не понимаемъ значенія этого примѣчанія. Если Анаксагоръ былъ en fait, en réalité позднѣе Эмпедокла, въ такомъ случаѣ мы можемъ понять это только въ томъ же смыслѣ, въ какомъ понималъ Аристотеля Кузенъ; кромѣ того Піерронъ и Цевортъ противорѣчатъ здѣсь своему переводу, въ которомъ говорится, что на дѣлѣ система Анаксагора была менѣе основательна, нежели система Эмпедокла.

Болѣе вѣсу имѣетъ слово: *ὕστερος*, которое нельзя брать исключительно въ смыслѣ:—позднѣйшій по времени. Въ 11 главѣ своей 5 книги Аристотель разсуждаетъ о всѣхъ смыслахъ, даваемыхъ словамъ: «*πρότερος* и *ὕστερος*». Одинъ изъ этихъ смысловъ соотвѣтствуетъ понятіямъ превосходства и *низшей* степени совершенства. Въ смыслѣ *худшаго* *ὕστερος* часто употребляется у поэтовъ. Такъ Софоклъ говоритъ:

Ὦ μιαρὸν ἦθος, καὶ γυναικὸς ὕστερον!

О постыдный характеръ, ниже женскаго!

Въ этомъ смыслѣ, — въ смыслѣ *низшаго* слово: *ὕστερος* обык-

---

(*) La Métaphysique d' Aristote, 1. 233.

новенно понималось древними комментаторами этого мѣста. Никто изъ нихъ не подразумѣвалъ подъ нимъ хронологическаго стоянія ниже. *Πρότερος* обозначаетъ: первый по времени; *ὕστερος* — низшій по заслугамъ. Такъ Филопонъ говоритъ: Prior quidem tempore, sed posterior et mancus secundum opinionem (fol. 2 a); а безъименный схоліастъ, авторъ ватиканской рукописи: *πρότερος γοῦν τῷ χρόνῳ, ἀλλ' ὕστερος καὶ ἐλλείπων κατὰ τὴν δόξαν*, хотя первый по времени, но второй и низшій по своему ученію.

Остается рѣшить еще одинъ вопросъ, въ подтвержденіе вышеприведеннаго толкованія слова *ὕστερος*, а именно: считалъ ли Аристотель систему Анаксагора слабѣе системы Эмпедокловой?

На этотъ вопросъ мы можемъ отвѣчать вполнѣ утвердительно. Читатель помнитъ приведенное нами мѣсто, въ которомъ Аристотель порицаетъ Анаксагора за то, что сей послѣдній прибѣгаетъ къ своей первой причинѣ (уму) только въ необходимыхъ случаяхъ. Аристотель говоритъ дальше: Эмпедоклъ *употребляетъ свои причины чаще*, но все-таки не достаточно, — *καὶ Εμπεδοκλῆς ἐπὶ πλέον μὲν τούτῳ χρῆται τοῖς αἰτίοις, οὐ μὴν οὔτε ἱκανῶς* (Мет. 1, 4).

Кромѣ того, хронологія говоритъ въ нашу пользу. Анаксагоръ родился около 70-й олимпіады; Эмпедоклъ, по общепринятому мнѣнію, прославился въ 84-ю олимпіаду, — слѣдовательно Анаксагору было бы, по крайней мѣрѣ, 56 лѣтъ, когда Эмпедоклъ обнародовалъ свое ученіе. Едвали можно предполагать, чтобы въ такія лѣта Анаксагоръ только начиналъ писать. Даже и эта вѣроятность исчезаетъ, когда мы вспомнимъ, что Анаксагоръ учился въ Аѳинахъ около 76 или 77 олимпіады, и умеръ въ Лампсакѣ, въ изгнаніи, въ 88-ю олимпіаду, — т. е. чрезъ 16 лѣтъ послѣ того, какъ началась слава Эмпедокла.

Мы думаемъ, что спорный пунктъ, на которомъ мы останавливались, все-таки заслуживаетъ вниманія; теперь перейдемъ къ самому жизнеописанію. Эмпедоклъ родился въ Агригентѣ — въ Сициліи и процвѣталъ около 84 олимпіады (444 г. до Р. Хр.). Агригентъ находился въ то время на высшей точкѣ своего развитія, и соперничалъ съ Сиракузами. Эмпедоклъ происходилъ отъ богатаго, знаменитаго рода, и составилъ себѣ репутацію, приставъ рѣшительно къ демократической партіи. Говорятъ, что онъ истратилъ значительную часть своего со-

стоянія страннымъ, но великодушнымъ образомъ: давая приданыя бѣднымъ дѣвушкамъ и выдавая ихъ за знатныхъ молодыхъ людей. Говорятъ, что, подобно большей части древнихъ философовъ, онъ много путешествовалъ и собралъ въ отдаленныхъ странахъ удивительный запасъ знаній. Думали, что только на дальнемъ востокѣ могъ онъ научиться великимъ тайнамъ медицины и магіи; что одни египетскіе жрецы могли сообщить ему искусство пророчества.

Очень вѣроятно, что онъ путешествовалъ по Италіи и ѣздилъ въ Аѳины. Но на дѣлѣ, мы имѣемъ мало неоспоримыхъ данныхъ для его жизнеописанія. Съ именемъ его соединено столько же басень, какъ и съ именемъ Пиѳагора. Обоимъ приписываютъ величавую важность и чудесную власть надъ природою. Чудеса были постояннымъ занятіемъ Эмпедокла. Его пророчества, чудесныя исцѣленія, власть надъ дождемъ и вѣтромъ были такъ извѣстны и выказывались такъ часто, что при появленіи его на олимпійскихъ играхъ всѣ взоры устремлялись на него почтительно. Его одежда и наружность соотвѣтствовали его славѣ. Гордый, безстрастный, въ высшей степени безкорыстный, онъ отказался принять бразды правленія въ Агригентѣ, предложенныя ему гражданами; но его стараніе отличиться отъ другихъ выражалось въ жреческой одеждѣ, — въ золотомъ поясѣ, въ дельфійской коронѣ, которую онъ носилъ, и въ многочисленной свитѣ, которою онъ любилъ себя окружать. Эмпедоклъ выдавалъ себя за божество, которому должны были поклоняться и мужчины и женщины. Впрочемъ не слѣдуетъ брать эти извѣстія въ буквальномъ ихъ смыслѣ; вѣроятно, что онъ только «присвоивалъ себѣ заранѣе тѣ почести, которыя онъ обѣщалъ всѣмъ прорицателямъ, жрецамъ, медикамъ и владыкамъ народа.»

Басня воспользовалась тайною, покрывавшею его смерть, и создала множество чудесныхъ разсказовъ на эту тему. Въ одномъ изъ нихъ говорится, что, послѣ какого-то священнаго празднества, Эмпедоклъ взятъ на небо, окруженный лучезарнымъ сіяніемъ. По другому, болѣе распространенному разсказу, онъ самъ бросился въ жерло Этны, чтобы прослыть за бога, скрывъ причину своей смерти; но при изверженіи вулкана была выброшена одна изъ его мѣдныхъ сандалій, которая и открыла тайну.

Такая же неизвѣстность окружаетъ имена его учителей и названія его сочиненій. Учителями его называютъ Пиѳагора, Парменида, Ксенофана и Анаксагора. Еслибы мы должны были принимать слово: «учитель» не въ переносномъ смыслѣ, то намъ бы слѣдовало рѣшительно отвергнуть эти показанія. Діогенъ Лаэрцій передаетъ ихъ самымъ безтолковымъ образомъ, съ замѣчательнымъ даже и немъ самомъ отсутствіемъ критики. (*) Вспомнимъ только, что между Пиѳагоромъ и Эмпедокломъ прошло по крайней мѣрѣ 140 лѣтъ; послѣ этого намъ не нужно прибѣгать ни къ какимъ другимъ доказательствамъ невозможности всякой непосредственной между ними связи.

Діогенъ, ссылаясь на Аристотеля, утверждаетъ, будто Эмпедоклъ изобрѣлъ риторику; Квинтиліанъ (т. 3) повторяетъ то же показаніе. До насъ не дошло сочиненіе Аристотеля; но мы согласны съ Риттеромъ, который полагаетъ, что это извѣстіе основано на недоразумѣніи или на шуткѣ со стороны Аристотеля; такъ какъ Эмпедоклъ былъ учителемъ Горгія. По всей вѣроятности, тутъ просто недоразумѣніе: Секстъ Эмпирикъ упоминаетъ, что Аристотель сказалъ, будто Эмпедоклъ—первый *возбудилъ* или *далъ толчекъ* риторикѣ. (**) Аристотель въ своей *риторикѣ* говоритъ, что Кораксъ и Тизій обнародовали первый письменный трактатъ о краснорѣчіи. Мы тѣмъ рѣшительнѣе отвергаемъ показаніе Діогена, что въ приводимой имъ цитатѣ онъ оказывается виновнымъ въ грубѣйшемъ переиначаніи словъ Аристотеля, который, по его словамъ, въ своей книгѣ «Поэты» говоритъ объ Эмпедоклѣ какъ о подражателѣ Гомера,—сильномъ краснорѣчіемъ, богатомъ метафорами и другими поэтическими фигурами.» (***) Книга Аристотеля о поэтахъ, къ счастью, уцѣлѣла и говоритъ совершенно противное сказываемому Діогеномъ. Вотъ это мѣсто: «обыкновеніе, соединяя поэзію или творчество со стопою, однимъ присвоило

(*) Діогенъ—одинъ изъ самыхъ тупоумныхъ людей въ тупоумной расѣ компиляторовъ. Его сочиненіе полезно только потому, что содержитъ нѣкоторыя случайныя выдержки изъ другихъ; само по себѣ оно ни на что почти не пригодно.

(**) Πρῶτον κεκινηκέναι. Adv. Mat. VII.

(***) Diog. Laërt, lib. VIII, c. II. § 3, p. 57.

названіе элегическихъ поэтовъ, другимъ—названіе эпическихъ поэтовъ; причемъ поэты различались не по характеру ихъ подражанія, но по употребляемымъ ими стопамъ; такъ поэтами названы даже сочинители стихотворныхъ трактатовъ о медицинѣ или о естественной исторіи: *однако Гомеръ и Эмпедоклъ не имѣютъ между собою ничего общаго, кромѣ стопосложенія*; первый справедливо заслуживаетъ имя поэта; втораго скорѣе можно назвать *физіологомъ*, нежели поэтомъ. (*)

Можетъ быть у Діогена была подъ рукой какая-нибудь книга—περὶ ποιητῶν, одно изъ сомнительныхъ сочиненій, обращающихся подъ подложнымъ именемъ Аристотеля; но самъ Аристотель не могъ выразить мнѣнія, противнаго тому, которое дано имъ въ подлинномъ его сочиненіи.

Упомянутое нами въ началѣ главы разногласіе въ мнѣніяхъ, относительно мѣста, занимаемаго Эмпедокломъ, не лишено значенія. Историкъ не можетъ пренебрегать тѣмъ, что люди подобные Гегелю, Риттеру, Целлеру и Теннеману находили разныя основанія для разной классификаціи. Ихъ доводы уничтожаются взаимно, изъ чего, однако, не слѣдуетъ, чтобы всѣ они были построены на ложныхъ основаніяхъ. Въ каждомъ мнѣніи есть доля правды, но такъ какъ ни одно изъ нихъ не вмѣщаетъ въ себѣ всей правды, то оно и не можетъ осилить другихъ. Причина несогласія лежитъ, кажется, въ томъ, что въ системѣ Эмпедокла есть начала, заимствованныя и у Пиѳагора, и отъ элейцевъ, и у Гераклита, и у Анаксагора; такъ что каждый историкъ, подмѣтивъ одинъ изъ этихъ элементовъ и упуская изъ виду другіе, пріурочиваетъ Эмпедокла къ той системѣ, изъ которой заимствовалъ онъ этотъ элементъ. Риттеръ и Целлеръ, хотя и замѣтили отчасти, что ученіе Эмпедокла сложно, не съумѣли, однако, отвести ему надлежащее мѣсто.

По взгляду на человѣческое знаніе, Эмпедоклъ принадлежитъ, отчасти, къ элейцамъ. Онъ жалуется вмѣстѣ съ ними на несовершенство чувствъ и ищетъ истины въ одномъ разумѣ,—частью человѣческомъ, частью божескомъ. Разумъ этотъ нѣсколько затемняется

(*) De Poët. c. I.

чувствами. Божественное знаніе противополагается у Эмпедокла чувственному; потому что человѣкъ не можетъ подойти къ божественному,—не можетъ ухватиться за него ни рукой, ни взоромъ. Отсюда Эмпедоклъ выводитъ обязанность созерцать Бога въ умѣ. Кажется, онъ провозглашалъ существованіе этого божественнаго знанія, не пытаясь опредѣлить его отношенія къ человѣческому знанію. Съ этой стороны онъ скорѣе походитъ на Ксенофана, нежели на Парменида. (*)

У насъ нѣтъ ясныхъ доказательствъ того, чтобы онъ изучалъ сочиненія Анаксагора; но еслибы мы ихъ имѣли, намъ не трудно было бы объяснить, почему онъ ниже Анаксагора въ своей теоріи знанія. Анаксагорова теорія дотого опережала свой вѣкъ, что едвали могла она быть понимаема современниками. Эмпедоклъ держался теоріи элейцевъ. Вмѣстѣ съ Ксенофаномъ, онъ оплакиваетъ обманчивость чувствъ и опыта.

Послушаемъ его сѣтованія: «быстротечная и сознательная, какъ коротка безотрадная доля жизни! Подобно дыму, гонимому вѣтромъ, люди движутся взадъ и впередъ, не довѣряя ничему, кромѣ того, о чемъ свидѣтельствуетъ ихъ опытъ, со всѣхъ сторонъ развлекаемые и однако, желающіе найти всю истину. Напрасно! она недоступна ни глазу, ни уху человѣка. Ее не емлетъ и умъ. Пройдя такимъ образомъ свой путь, ты найдешь, что дальше того не идетъ человѣческое знаніе.»

Эти стихи, повидимому, показываютъ такое же недовѣріе къ разуму, какъ къ чувствамъ; но есть другіе отрывки, свидѣтельствующіе, что Эмпедоклъ вѣрилъ въ непогрѣшимость разума, который, по его понятію, не въ состояніи открыть полную истину только потому, что заключенъ въ тѣлѣ. Земное существованіе считалось, по его системѣ, наказаніемъ такихъ безсмертныхъ душъ, которыя отвержены небомъ. Онъ такъ изображаетъ паденіе человѣка:

Таковъ законъ судьбы,—древнее постановленіе боговъ,
что, если злодѣяніемъ, или убійствомъ демонъ (**) осквернитъ свои члены,

(*) Опираясь на свидѣтельство Аристотеля о чувственномъ характерѣ знанія въ Эмпедокловой теоріи, мы довольствуемся одною простою ссылкою на Аристотеля, присовокупляя, что въ этомъ отношеніи Эмпедоклъ скорѣе походитъ на Парменида, чѣмъ на Ксенофана.

(**) безсмертная душа.

трижды десять тысячъ лѣтъ долженъ онъ блуждать вдали отъ блаженныхъ.
Такъ, осужденный, я брожу,—бѣглецъ отъ боговъ и извергъ—игрушка яростной борьбы.

Существованіе разума и божеской природы онъ доказывалъ болѣе философскимъ путемъ. Онъ утверждалъ, что подобное можетъ быть узнаваемо только посредствомъ подобнаго:—посредствомъ земли мы узнаемъ землю,—посредствомъ огня—огонь, посредствомъ борьбы—борьбу, посредствомъ любви—любовь. Слѣдовательно, (*) если подобное можетъ быть познаваемо только посредствомъ подобнаго, то божественное можетъ быть познаваемо только посредствомъ божественнаго разума, а такъ какъ божественное признается людьми,—слѣдовательно оно существуетъ. Знаніе и бытіе, такимъ образомъ, взаимно обусловливаютъ другъ друга.

Въ нападкахъ своихъ на антропоморфизмъ Эмпедоклъ походитъ на Ксенофана. У Бога, говоритъ онъ, нѣтъ ни головы, прикрѣпленной къ туловищу, какъ у людей,—ни ногъ, ни рукъ: «Онъ есть, всецѣло и совершенно, духъ неизрѣчимый, священный, быстрою, сверкающею мыслью наполняющій весь свѣтъ.»

Мы можемъ сравнить эти стихи съ слѣдующей строкой Ксенофана:

«безъ труда онъ всѣмъ управляетъ, разумомъ и вниканіемъ.»

Таковы связи Эмпедокла съ элейцами; слѣдовъ Пиѳагора въ немъ меньше; такъ какъ мы не можемъ признать всѣхъ тѣхъ аналогій между ними, которыя открыты остроуміемъ нѣкоторыхъ критиковъ. (**)

Въ жизни его и въ правилахъ нравственности есть много сходства съ Пиѳагоромъ, но въ его философіи мы не видимъ ничего об-

(*) Мы въ этомъ мѣстѣ разсуждаемъ за Эмпедокла, на томъ только основаніи, что инымъ путемъ нельзя объяснить того, что содержится въ дошедшихъ до насъ отрывкахъ. Отрывки говорятъ намъ, что онъ вѣрилъ въ разумъ какъ въ сверхчувственную способность, а также, — что разумъ способенъ познавать божественное. Мы только дополнили оставшійся пробѣлъ.

(**) Смотри о нихъ у Целлера Philos. der Griech n, стр. 169—137 (1845).

щаго кромѣ метампсихозиса, т. е. ученія о переселеніи душъ, и вытекающаго отсюда воздержанія отъ мясной пищи.

Гераклитъ сказалъ, что нѣтъ ничего въ свѣтѣ, кромѣ постояннаго теченія вещей; что весь міръ явленій составляетъ подобіе текущей рѣки вѣчно мѣняющейся, но, повидимому, неизмѣнной. Анаксагоръ также сказалъ, что стихіи не созданы, а только устроены. Эмпедоклъ взялъ на себя слить въ одно оба эти воззрѣнія. «Безумны, восклицаетъ онъ, люди думающіе, что что-нибудь можетъ начаться, чего прежде не было. Или, что что-нибудь, что есть, можетъ погибнуть или совершенно разрушиться.

«Иную истину я теперь открою; нѣтъ ни естественнаго рожденія смертныхъ вещей; ни полнаго разрушенія смертью; нѣтъ ничего кромѣ *смѣшенія*, и потомъ *раздѣленія смѣшаннаго*. Это называется рожденіемъ и смертью у невѣжественныхъ смертныхъ.» (*)

Явное сродство такихъ идей съ идеями Гераклита и Анаксагора оправдываетъ классификацію, принятую Гегелемъ, Целлеромъ и Ренувье.

Въ тоже время оно подтверждаетъ и наше мнѣніе объ Эмпедоклѣ, какъ о преемникѣ этихъ двухъ философовъ.

Однако различія между ними столь же велики, какъ и сходства. Еслибы Эмпедоклъ призналъ, что все, что есть, есть только смѣшеніе и раздѣленіе, то онъ долженъ былъ бы допустить существованіе извѣстныхъ первичныхъ элементовъ, служащихъ матеріалами для смѣшенія.

Гераклитъ утверждалъ, что огонь есть и начало и стихія; что онъ есть движущая, смѣшивающая сила, и смѣшиваемая матерія. Анаксагоръ, съ замѣчательною логическою послѣдовательностью, объявилъ, что первоначальные элементы суть homaeomeriae, такъ какъ ничто не можетъ произойти изъ ничего и все, что устроено, должно быть сочетаніемъ первичныхъ элементовъ. Эмпедоклъ сказалъ, что есть четыре первичныя стихіи: земля, воздухъ, огонь и вода; изъ нихъ произошли всѣ другія вещи; всѣ вещи суть только различныя смѣшенія вышеназванныхъ четырехъ.

(*) Сравните изрѣченіе Анаксагора: «все, что образуется, можно правильнѣе назвать смѣшеніемъ, а всякое гніеніе—раздѣленіемъ.»

Всякій согласится, что это несомнѣнный шагъ впередъ въ сравненіи съ предъидущими воззрѣніями; представленіе Эмпедокла носитъ явственные признаки позднѣйшаго происхожденія и есть видоизмѣненіе предшествовавшихъ.

Несмотря на это, хотя съ физіологической точки зрѣнія оно и вѣрнѣе, ему недостаетъ логической послѣдовательности взгляда Анаксагора. Такъ какъ Эмпедоклъ училъ, что подобное можетъ быть узнано только посредствомъ подобнаго, т. е., что бытіе и знаніе тожественны и взаимно обусловливаютъ другъ друга, то ему бы слѣдовало утверждать, что все, что разумъ признаетъ раздѣльнымъ, должно быть раздѣльно и въ дѣйствительности (in esse).

Относительно образующей силы въ Эмпедоклѣ отразились въ одинаковой степени слѣды вліянія и Гераклита и Анаксагора. Гераклитъ утверждалъ, что огонь одержимъ непреодолимымъ желаніемъ превращаться въ другіе предметы. Анаксагоръ утверждалъ, что безконечный умъ есть великій строитель, налаживающій всѣ матеріальные элементы, что онъ есть духъ, завѣдующій и образующій матерію. Главное различіе между этими двумя системами состоитъ въ томъ, что огонь преобразуетъ самъ себя, а Νοῦς преобразуетъ нѣчто совершенно отъ себя отличное. Оба эти понятія представляются слитыми въ одно у Эмпедокла. Онъ училъ, что любовь была творящею силою, такъ что вездѣ гдѣ есть смѣшеніе различныхъ элементовъ оно является дѣйствіемъ любви.

Желаніе Гераклита возведено у Эмпедокла въ высшую степень выраженія; съ другой стороны умъ Анаксагора сведенъ у Эмпедокла къ его нравственному выраженію—«любви». Затрудненія, вызываемыя ученіемъ Гераклита и состоящія въ томъ, какъ можетъ огонь становиться чѣмъ-либо отличнымъ отъ огня, обходятся посредствомъ усвоенія анаксагорова дуализма; въ то же самое время затрудненія, сопряженныя съ анаксагоровымъ ученіемъ и состоящія въ томъ, что побуждаетъ и заставляетъ великаго строителя устраивать первичныя стихіи, обойдены до нѣкоторой степени у Эмпедокла предположеніемъ о естественномъ желаніи любви (Афродита).

Остается преодолѣть еще одно затрудненіе. Если любовь творецъ, т. е. смѣшиватель, какая же причина раздѣленія? Для объясненія раз-

дѣленія Эмпедоклъ прибѣгаетъ къ ненависти. Совершенное бытіе за предѣлами міра есть гармонія, также точно несовершенное земное бытіе есть раздоръ. Итакъ, любовь есть образующее начало, а ненависть—разрушающее. Онъ и говоритъ:

«всѣ члены бога борются другъ съ другомъ.»

Это выраженіе совпадаетъ съ изрѣченіемъ Гераклита: «Борьба есть родитель всѣхъ вещей.» Вѣроятнѣе, однако, что Эмпедоклъ считалъ ненависть только земною силою, дѣйствующею на аренѣ міра и не возмущающею жилища боговъ. (*) Подобно тому, какъ человѣкъ есть падшій, искаженный богъ, присужденный блуждать по землѣ, стремясь къ небу, но съ омраченными чувствами; такъ точно не есть ли ненависть только искаженная любовь, борющаяся въ пространствѣ?

Не согласуется ли эта идея со всѣми извѣстными намъ мнѣніями Эмпедокла? Онъ представлялъ себѣ бога, т. е. единое, въ видѣ «шара, покоящагося на лонѣ гармоніи тихо, недвижимо, въ радостномъ наслажденіи.» Этотъ покоющійся шаръ, любовь, существуетъ превыше и вокругъ волнующагося свѣта. Нѣкоторыя части его отрываются отъ общей связи элементовъ, но единство, установленное любовью, продолжается. Риттеръ убѣжденъ, что по мнѣнію Эмпедокла ненависть имѣетъ власть только надъ меньшею частью бытія,—надъ тою частью, которая, отдѣлившись отъ цѣлаго, заразилась преступленіемъ и потому сдѣлалась игрушкою заблужденія смертныхъ.

Наше мнѣніе объ Эмпедоклѣ значительно удаляется отъ аристотелева, но наше оправданіе въ этомъ случаѣ будетъ состоять въ ссылкѣ на самого великаго стагирита, который постоянно говоритъ, что Эмпедоклъ не подкрѣпилъ своихъ мнѣній никакими доказательствами. Кромѣ того Аристотель предостерегаетъ насъ, что его собственное толкованіе подлежитъ спору; онъ объясняетъ самъ, что это толкованіе получено имъ посредствомъ доведенія посылокъ Эмпедокла до ихъ законныхъ послѣдствій,—процессъ, уничтожающій всякую историческую цѣльность ученія, потому что какой же мыслитель доводитъ свои посылки до крайнихъ границъ?

(*) Это мнѣніе выражено потомъ Платономъ въ разговорѣ «Федръ.»

§ 4. Демокритъ.

Смѣющійся философъ, котораго преданіе противополагаетъ Геракліту, родился въ Абдерѣ (новой колоніи теянцевъ, основанной ими по выселеніи изъ Іоніи), въ 80-ю олимпіаду (460 г. до Рожд. Хр.).

Его право на прозвище смѣющагося, «ὁ γελασῖνος», оспаривалось многими; въ настоящее время оно почти отвергнуто. Можетъ быть врожденное тупоуміе его соотечественниковъ, извѣстныхъ тѣмъ, что они злоупотребляли своею привилегіею на глупость, доставляло ему неистощимую пищу для смѣха. Можетъ быть онъ отъ природы былъ сатирикъ и считалъ насмѣшку пробнымъ камнемъ истины. Демокритъ происходилъ отъ знатнаго рода, столь богатаго, что онъ угощалъ самого Ксеркса въ Абдерѣ. Въ награду за пріемъ, Ксерксъ оставилъ нѣсколькихъ изъ своихъ волхвовъ учить молодаго Демокрита. Вѣроятно ихъ разсказы о чудесахъ ихъ родины и о глубокой, неописанной мудрости тамошнихъ жрецовъ внушили молодому Демокриту страсть къ путешествіямъ. «Изъ всѣхъ моихъ современниковъ, говоритъ онъ, я предпринималъ самыя обширныя путешествія, знакомился съ самыми дальними краями; я посѣтилъ много климатовъ и странъ, слушалъ опытнѣйшихъ и мудрѣйшихъ людей; въ вычисленіяхъ линейныхъ никто не превзошелъ меня, не исключая египтянъ, у которыхъ я прожилъ пять лѣтъ.»

Демокритъ истратилъ на путешествія все свое состояніе, но взамѣнъ его онъ пріобрѣлъ такую сумму знаній, какою никто до него не могъ похвалиться.

По возвращеніи его, абдеритяне смотрѣли на него какъ на диво. Загорѣлый путешественникъ принесъ съ собою знанія, казавшіяся имъ божественными. Онъ далъ видимыя доказательства своей мудрости, предсказывая неожиданныя перемѣны погоды, и сразу сталъ на вершину той власти, предъ которою народъ съ гордостью преклоняется. Ему предложено было правленіе государствомъ, но онъ благоразумно отклонилъ это предложеніе.

Нѣтъ нужды передавать всѣ анекдоты, навязываемые ему преданіемъ.

Эти исторіи, по большей части, или невозможны или невѣроятны, какъ напримѣръ, разсказъ о томъ, что онъ выжегъ себѣ глаза зажигательнымъ стекломъ, чтобы тѣмъ совершеннѣе и безпрепятственнѣе изучать свой разумъ, рѣшительно противорѣчитъ его теоріи о зрѣніи, какъ о великомъ проводникѣ къ душѣ. Менѣе сомнительно преданіе о томъ, что онъ велъ тихую, умѣренную жизнь и умеръ въ преклонныхъ лѣтахъ. Вотъ все, чему мы можемъ повѣрить.

Относительно его философіи сохранились нѣкоторыя достовѣрныя извѣстія, но эта философія была столь различно толкуема, и сама во многихъ частяхъ столь темна, что историки долго затруднялись отвести ей надлежащее мѣсто въ ряду другихъ системъ.

Рейнгольдъ, Брандисъ, Марбахъ и Германъ считаютъ Демокрита іонійцемъ; Буле и Теннеманъ — элейцемъ, Гегель послѣдователемъ Гераклита и предшественникомъ Анаксагора; Риттеръ—софистомъ, а Целлеръ предшественникомъ Анаксагора. Изъ всѣхъ этихъ попытокъ помѣстить Демокрита самою плохою мы считаемъ попытку Риттера. Странно называть Демокрита софистомъ потому только, что въ его нѣкоторыхъ случайно уцѣлѣвшихъ фразахъ сквозитъ по мнѣнію Риттера большое тщеславіе; притомъ, замѣтимъ, что отрывки, приводимые Риттеромъ, не доказываютъ еще нисколько подобнаго тщеславія въ Демокритѣ.

Демокритъ отличается отъ іонійцевъ тѣмъ, что отрицалъ принадлежность какихъ-либо ощутимыхъ *качествъ* первичнымъ стихіямъ; отъ элейцовъ тѣмъ, что допускалъ существованіе множества стихій, отъ Гераклита—тѣмъ же самымъ; отъ Анаксагора тѣмъ, на что мы сейчасъ укажемъ, а отъ Эмпедокла — отрицаніемъ четырехъ стихій и образующей любви. Всѣ эти различія радикальны. Замѣчаемыя черты сходства можетъ быть только случайны или объясняются вліяніемъ котораго-нибудь одного или двухъ позднѣйшихъ мыслителей, каковы напр. Парменидъ или Анаксагоръ.

Чему же училъ Демокритъ? На этотъ вопросъ мы попытаемся отвѣтить нѣсколько иначе, нежели другіе историки; но нашъ отвѣтъ будетъ основанъ на совершенно точныхъ и опредѣленныхъ данныхъ, оригинальность его будетъ заключаться только въ развитіи системы изъ коренныхъ ея началъ.

Начнемъ съ знанія. Вотъ мѣсто у Аристотеля, всѣми признаваемое, хотя и объясняемое различно: «Демокритъ говоритъ, что или нѣтъ ничего истиннаго, или оно намъ неизвѣстно. Вообще, въ его системѣ, ощущеніе составляетъ мысль и въ тоже самое время оно только перемѣна (въ ощущающемъ субъектѣ), чувственныя явленія (т. е. ощущенія) по необходимости истинны (*).» Это классическое мѣсто обозначаетъ, по моему мнѣнію, что ощущеніе, какъ ощущеніе, должно быть истинно, т. е. истинно въ *субъективномъ* смыслѣ; но ощущеніе, какъ ощущеніе, не можетъ быть истинно въ объективномъ смыслѣ. Ренувье думаетъ, что Демокритъ первый ввелъ это различіе; но наши читатели должны припомнить, что его признавалъ еще Анаксагоръ. Секстъ Эмпирикъ приводитъ подлинныя слова Демокрита. «Сладкое существуетъ только по формѣ, горькое — по формѣ, горячее—по формѣ, холодное—по формѣ, цвѣтъ—по формѣ; въ причинной дѣйствительности (**) (αἰτίῃ) существуютъ только атомы и пространство» (***). Чувственные предметы, которые по общему мнѣнію, предполагаются существующими, не имѣютъ дѣйствительнаго существованія: существуютъ только атомы и пространство.»

Говоря что сладость, жаръ, цвѣтъ и проч. существуютъ только по *формѣ*, Демокритъ думаетъ, что они суть *чувственные образы, постоянно истекающіе изъ вещей*,—понятіе, которымъ мы должны теперь заняться. Нѣсколько далѣе Секстъ приводитъ мнѣніе Демокрита, что мы замѣчаемъ только то, что поражаетъ насъ, смотря по расположенію нашего тѣла, — все же остальное скрыто отъ насъ.

Ни Кондильякъ, ни Дестю де Траси не отождествляли болѣе рѣшительнымъ образомъ мысль съ ощущеніемъ, какъ Демокритъ въ вышеприведенныхъ отрывкахъ. Но Демокритъ отождествлялъ оба эти

(*) Ἤτοί οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γε ἄδηλον, ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν ταύτην δ'εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι. Metaph. IV. 5.

(**) Новѣйшіе издатели читаютъ ἐτεῇ «въ дѣйствительности». Намъ кажется, что лучше сократить древнее слово, какъ рѣзче противоположное слову νόμῳ.

(***) Adv. Mathem. VII. 163.

предмета скорѣе въ духѣ Канта, нежели въ духѣ Кондильяка, потому что хотя онъ и сказалъ бы вмѣстѣ съ послѣднимъ «penser c'est sentir», но онъ бы провелъ вмѣстѣ съ первымъ различие между знаніемъ феноменальнымъ и нуменальнымъ.

Составляетъ ли однако ощущеніе все знаніе? Нѣтъ ли у человѣка какого-нибудь руководителя, кромѣ показаній чувствъ? Демокритъ говоритъ, что есть; такой руководитель—Διάνοια, рефлексія, разсудокъ (*).

Эта рефлексія не есть источникъ безусловной истины, но она исправляетъ контрольную фукцію и сообщаетъ такую достовѣрность знаніямъ, какая только доступна для человѣка. Демокритъ доказывалъ существованіе этой рефлексіи совершенно въ смыслѣ того знаменитаго прибавленія, которое сдѣлалъ Лейбницъ къ афоризму: «нѣтъ ничего въ умѣ, чего не было прежде въ чувствахъ»; Лейбницъ присовокупилъ: «исключая самаго ума.» Демокритъ сознавалъ, что большая часть нашихъ представленій доставляется посредствомъ чувствъ, онъ зналъ также, что есть многія представленія, совершенно независимыя отъ чувствъ и даже образовавшіяся вопреки чувствамъ. Такъ напримѣръ, «безконечно малое» и «безконечно великое» не подлежатъ чувствамъ, но признаются рефлексіею. Такимъ же образомъ чувствамъ не доступны атомы, которые однако разумъ выдаетъ за первичные элементы.

До сихъ поръ мы видѣли въ Демокритѣ только послѣдователя Анаксагора; но въ эпоху, разсматриваемую нами теперь, особенное вниманіе обращалось на происхожденіе знаній, и мы вправѣ ожидать, что Демокритъ много возился съ этимъ вопросомъ и выработалъ свой оригинальный взглядъ на этотъ предметъ.

Ему не нравилась теорія Анаксагора, оставлявшая многія затрудненія нерѣшенными; притомъ эту теорію мало понимали и мало понимаютъ до сихъ поръ. Демокриту предстояло рѣшить слѣдующую великую задачу, которую онъ самъ себѣ поставилъ: «*какимъ образомъ узнаемъ мы внѣшніе предметы?*» Отвѣчать, что мы узнаемъ ихъ посредствомъ чувствъ, значитъ не дать собственно никакого отвѣта. По-

(*) Этимологія и психологія равно оправдываютъ этотъ переводъ.

добное объясненіе столь же мало удовлетворительно, какъ и объясненіе Мольеровскаго доктора, о тайномъ качествѣ опіума: L'opium endormit, parce qu'il a une vertu soporifique. Является вопросъ: *какимъ образомъ познаютъ что-нибудь чувства?*

Никто до того времени не задавался подобнымъ вопросомъ. Поставить его значило открыть новую эру въ философіи. Люди разсуждали сперва по впечатлѣніямъ чувствъ, не подозрѣвая ихъ ошибочности; когда они видѣли что-нибудь, они заключали, что видимое существуетъ, и существуетъ точно такимъ, какимъ они его видятъ.

Впослѣдствіи нѣкоторые стали сомнѣваться въ достовѣрности чувствъ. Наконецъ явились люди, совершенно отрицавшіе эту достовѣрность и признававшіе всѣ показанія чувствъ ложными. При такихъ обстоятельствахъ уму Демокрита естественно представился вопросъ: какимъ образомъ чувства могутъ узнавать внѣшніе предметы? Сначала нужно разумѣть *modum operandi*, послѣ этого уже можно оцѣнить, чего стоятъ чувственныя впечатлѣнія въ дѣйствительности?

Ипотеза, посредствомъ которой Демокритъ пытался объяснить пониманіе, и остроумна и смѣла; прошло много вѣковъ прежде, нежели придумали лучшую. Демокритъ предполагалъ, что всѣ предметы постоянно отдѣляютъ свои изображенія (εἴδωλα), которыя, усвоивъ себѣ окружающій ихъ воздухъ, входятъ въ душу чрезъ поры органовъ чувствъ. Глазъ напр. состоитъ изъ водяной влаги паровъ, — и вода видитъ. Но какимъ образомъ видитъ вода? Она прозрачна и воспринимаетъ образы всего, что ей представляется.

Это очень грубая и матеріальная ипотеза; но развѣ философы не вѣрили въ теченіе цѣлыхъ столѣтій, что получаютъ *впечатлѣнія* отъ вещей? развѣ они не предполагали, что *образы* вещей отражаются въ умѣ? Эта послѣдняя ипотеза, быть можетъ, не столь очевидно фантастична и произвольна; но она столь же несостоятельна, потому что какимъ образомъ умъ становится зеркаломъ, отражающимъ образы? Такая ипотеза нуждается въ объясненіи настолько же, насколько и объясняемое ею явленіе.

Разъ бывъ допущена, ипотеза Демокрита, по крайней мѣрѣ до нѣкоторой степени, достигаетъ своей цѣли. Только наружная поверхность

тѣла отливается въ форму εἴδωλον или образа, и то несовершенно и неясно. Отлитая фигура есть несовершенный образъ предмета, отъ котораго она происходитъ, она есть только изображеніе внѣшней формы и подлежитъ измѣненіямъ при переходѣ своемъ къ уму. Такимъ образомъ чисто феноменальное существо знанія находитъ полнѣйшее объясненіе. Такъ какъ образы или идолы несовершенны, то несовершенно также по необходимости и наше знаніе.

Съ такой теоріей знанія какъ могъ отвѣтить Демокритъ на другой, еще большій вопросъ о созданіи? Мы сказали уже, что Демокритъ отвергалъ единое элейцевъ, четыре стихіи Эмпедокла, homaeomeriae Анаксагора и принималъ атомы, невидимые и неосязаемые, за первичные элементы созданія; онъ утверждалъ, что всѣ вещи суть только видоизмѣненія одного изъ трехъ родовъ всякаго устройства, а именно: очертанія, сочетанія и положенія (configuration, combination, position). Атомъ, будучи недѣлимымъ, по необходимости одинъ; будучи единымъ, онъ по необходимости самостоятеленъ.. Посредствомъ этой ипотезы Демокритъ удовлетворяетъ и тѣхъ, которые утверждали, что само по себѣ сущее должно быть едино,—и тѣхъ, которые объявляли, что существуетъ много вещей и что единое не можетъ стать ничѣмъ инымъ кромѣ единаго и не превратится никогда въ многое. Въ своемъ міросозерцаніи Демокритъ соединилъ обѣ школы, іонійскую и элейскую, и исправилъ недостатки обѣихъ. Онъ заимствовалъ, безъ сомнѣнія, свою идею изъ homaeomeriae Анаксагора или, какъ сказали бы историки, считающіе его предшественникомъ Анаксагора, самъ создалъ эту идею. Вопросъ состоитъ въ томъ, которая изъ этихъ системъ представляетъ признаки большей зрѣлости. Мы, не колеблясь, рѣшимъ этотъ вопросъ слѣдующимъ образомъ. Идея о homaeomeriae носитъ признаки своего болѣе ранняго происхожденія, состоящіе въ томъ, что она приписываетъ *положительныя* качества атомамъ, — качества, неизмѣняемыя сочетаніемъ или устроеніемъ. Понятіе объ *атомѣ*, отрѣшенномъ отъ всѣхъ качествъ, получающемъ эти качества только феноменально, когда онъ соединяется съ другими атомами, и мѣняющемъ эти качества съ каждымъ измѣненіемъ соединенія, есть безспорно гораздо болѣе научное умозрѣніе, слѣдовательно оно, очевидно, развилось позднѣе.

Анаксагоръ вывелъ свои homaeomeriae изъ аксіомы что, «подобное можетъ дѣйствовать на подобное». Демокритъ усвоилъ себѣ эту аксіому, но далъ ей дальнѣйшее развитіе и примѣненіе. Если только подобное можетъ дѣйствовать на подобное, сказалъ онъ, то всѣ вещи должны быть подобны себѣ въ сущности своей (in esse); единственная разница между ними заключается въ феноменахъ, т. е. въ проявленіяхъ, которыя зависятъ отъ ихъ сочетанія и устройства.

Атомизмъ — это гомеомеризмъ, отрѣшенный отъ качествъ вещей. Слѣдовательно онъ представляетъ собою систему Анаксагора въ улучшенномъ видѣ. Атомизмъ Демокрита не получилъ надлежащей оцѣнки, между тѣмъ какъ онъ составляетъ одно изъ глубочайшихъ умозрѣній, до которыхъ когда-либо дошло остроуміе человѣческое. Много столѣтій спустя, Лейбницъ дошелъ до весьма похожаго ученія; его знаменитая монадологія есть тотъ же атомизмъ только съ иною терминологіею. Лейбницъ назвалъ свою монаду *силою*, которая у него значитъ тоже что prima materia. Демокритъ также отрицалъ всякій вѣсъ въ атомахъ; они имѣли по его мнѣнію только силу, вѣсъ же образуется въ нихъ отъ толчка, сообщаемаго имъ высшею силою. Замѣчательно, что эти мыслители сошлись нетолько въ ученіи объ атомизмѣ, но и въ ученіи о происхожденіи знанія. Такое совпаденіе даетъ право предполагать, что и у Лейбница и у Демокрита одно ученіе было въ зависимости отъ другаго.

Послѣ всего сказаннаго, читателю не трудно будетъ оцѣнить, по достоинству, мнѣніе Риттера, что въ теоріи Демокрита незачѣмъ искать идей болѣе глубокихъ, нежели тѣ, которыя свойственны всѣмъ физикамъ-механикамъ, пытающимся свести все къ однимъ математическимъ понятіямъ. Эта мысль столь же несостоятельна, какъ и другая, слѣдующая за нею, что Демокритъ дошелъ до своей атомистической теоріи тѣмъ же путемъ, какъ и новѣйшіе физики, т. е. изъ пристрастія къ механическому взгляду на природу. Риттеръ становится здѣсь въ противорѣчіе съ самимъ собою. Сначала онъ сказалъ, что въ теоріи Демокрита нѣтъ ничего, чего бы не открыли до него Іонійцы; потомъ онъ говоритъ, что теорія Демокрита совпадаетъ съ современною атомистическою теоріею. Мы затрудняемся, которое изъ двухъ мнѣній считать большимъ уклоненіемъ отъ исторической истины.

Нынѣшняя атомистическая теорія основана на *законѣ опредѣленныхъ пропорцій;* древняя теорія есть только *положеніе о безконечности сочетаній.* Между этими двумя понятіями такое же различіе, какъ между положительнымъ знаніемъ и философіею. Нетолько оба понятія не сходны, но они и добыты разными путями и имѣютъ совершенно разное значеніе.

Изъ нѣкоторыхъ выраженій, приписываемыхъ Демокриту, новѣйшіе ученые пытались вывести ученіе объ умѣ, какъ объ образующемъ началѣ, нѣчто похожее на ученіе Анаксагора, но доказательства ихъ столь слабы и шатки, что мы отказываемся входить въ ихъ разборъ. Достовѣрно, что Демокритъ приписывалъ образованіе вещей *судьбѣ*, но неизвѣстно, была ли это судьба разумна или нѣтъ.

Въ заключеніе замѣтимъ, что система Демокрита есть новый шагъ впередъ въ сравненіи съ системами его предшественниковъ. Нельзя не замѣтить, что Демокритъ успѣлъ подвинуть впередъ и далъ новое направленіе и психологіи и физикѣ.

ТРЕТЬЯ ЭПОХА.

УМСТВЕННЫЙ КРИЗИСЪ. — НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ВСѢХЪ ПОПЫТОКЪ РѢШИТЬ ЗАДАЧУ БЫТІЯ, РАВНО КАКЪ И ЗАДАЧУ ЗНАНІЯ, ПОРОЖДАЕТЪ СОФИСТОВЪ.

ГЛАВА I.

Софисты.

§ 1. Что такое софисты?

Вошло въ обычай клеветать на софистовъ. Не удивительно, что это случалось прежде; но повтореніе того же взгляда въ настоящее время служитъ доказательствомъ младенческаго состоянія исторической критики. Возвышая голосъ въ защиту софистовъ, мы сознаемъ, что насъ могутъ обвинить въ парадоксѣ, но стоитъ глубже вникнуть въ дѣло, чтобы убѣдиться, что подобный упрекъ долженъ скорѣе быть направленъ противъ тѣхъ, которые принимаютъ на вѣру и твердятъ наизусть заученное по преданію. Врядъ ли найдется въ исторіи другой примѣръ болѣе рѣшительнаго и парадоксальнаго приговора, какъ приговоръ, произнесенный надъ софистами. (*) Чтобы мы сказали, еслибы

(*) Необходимо замѣтить здѣсь, что новый взглядъ на положеніе и характеръ софистовъ, разработанный въ этой главѣ, былъ опубликованъ за

человѣчество рѣшилось судить о Сократѣ по однимъ только аристофановымъ «Облакамъ.» Аристофонава карикатура на Сократа столь же близка къ истинѣ, какъ и платонова карикатура на софистовъ, (*) съ тою только разницею, что однимъ руководила политическая, а другимъ философская ненависть.

О софистахъ дошли до насъ только показанія ихъ противниковъ; исторія же человѣчества доказываетъ, что вражда, возбуждаемая различіемъ расъ и странъ, не можетъ идти въ сравненіе съ враждою, возбуждаемою различіемъ въ убѣжденіяхъ; соприкосновеніе и общеніе могутъ ослабить первую, но они только усиливаютъ вторую. Платонъ имѣлъ всевозможныя основанія не любить софистовъ и ихъ мнѣнія, и онъ пользовался всякимъ случаемъ, чтобы осмѣять ихъ лично и исказить ихъ ученіе. Замѣчательно, что такъ враждебно относился къ софистамъ Платонъ, а не Сократъ. По замѣчанію Грота въ жизнеописательномъ сочиненіи Ксенофона, вовсе нѣтъ столь рѣзкой противоположности между Сократомъ и софистами. Платонъ и послѣдователи Платона изобразили софистовъ въ исковерканномъ видѣ, подобно тому, какъ честятъ и честили себя соперники во всѣ вѣка.

Софисты были богаты, софисты были могущественны, софисты отличались блескомъ, наклонностью къ риторикѣ и отсутствіемъ глубокомыслія. Вникните въ человѣческую природу, въ особенности въ природу философовъ, и спросите, какое чувство должны были питатьк софистамъ ихъ противники? Спросите замкнутаго въ себѣ мыслителя, какого онъ мнѣнія о блестящемъ, вліятельномъ, но пустомъ риторѣ, привлекающемъ вниманіе свѣта. Люди сильныхъ убѣжденій всегда относятся свысока, презрительно, къ человѣку, щеголяющему только ораторскимъ

пять лѣтъ до превосходной главы въ Исторіи Греціи Грота, главы, въ которой этотъ ученый и глубокомысленный писатель напрягаетъ всю свою ученость и проницательность, чтобъ уяснить этотъ вопросъ насколько только возможно. Заявляя свои права на первенство по времени въ этомъ вопросѣ исторической критики, я считаю долгомъ сознаться, что г. Гротъ подкрѣпляетъ свой взглядъ подавляющею силою доводовъ и цитатъ. Пересматривая настоящую главу, я былъ во многомъ обязанъ его критикѣ и его цитатамъ.

(*) См. въ особенности забавный діалогъ Euthydemus, такъ же отзывающійся преувеличеніемъ, какъ и аристофаново произведеніе.

или діалектическимъ искусствомъ. Мыслитель глубоко убѣжденъ, что міръ управляется мыслью, но онъ видитъ, что слогъ привлекаетъ вниманіе людей. Онъ сознаетъ, можетъ быть, что въ его умѣ зрѣютъ мысли, беременныя человѣческимъ благомъ, но онъ замѣчаетъ, что легкомысленная толпа восторгается какой-нибудь правдоподобной ложью, одѣтою въ восхитительное краснорѣчіе. Онъ насквозь прозрѣлъ эту ложь, но не можетъ сдѣлать другихъ столь же ясновидящими. Его предостереженія тратятся понапрасну; его мудрость отвергается, его честолюбіе оскорблено, между тѣмъ какъ народъ обноситъ съ торжествомъ своего идола. Забытый всѣми, мыслитель былъ бы не человѣкъ, еслибы могъ равнодушно переносить зло. Онъ и не въ силахъ оставаться равнодушнымъ; онъ громко и гнѣвно оплакиваетъ судьбу свѣта, которымъ можно управлять такимъ образомъ; онъ громко и гнѣвно выражаетъ свое презрѣніе къ человѣку, который водитъ такимъ образомъ другихъ за носъ. Если онъ сдѣлается критикомъ или историкомъ своего времени, то можно ли ожидать отъ него безпристрастнаго разсказа о народномъ идолѣ? Въ такихъ почти отношеніяхъ стояли одни къ другимъ софисты и философы.

Одни ненавидѣли софистовъ за ихъ вліяніе, другіе за ихъ пустоту; и тѣ и другіе представляли ихъ въ ложномъ свѣтѣ. Недоброжелательство, возбужденное впослѣдствіи противъ нихъ борьбою ихъ съ Сократомъ, еще усилилось отъ предубѣжденія, которое связано съ самымъ именемъ «софистъ». Можетъ ли софистъ не быть плутомъ или лгуномъ? Иными словами, можетъ ли чертъ не быть злымъ? Слово софистъ воплотило въ себѣ всевозможныя, ненавистныя качества; наше мнѣніе заранѣе искажено предубѣжденіемъ. Назовите софистовъ учителями риторики, — чѣмъ они и были въ дѣйствительности, потомъ обратитесь къ ихъ исторіи, и вы получите совершенно другое впечатлѣніе.

Много было толковъ о словѣ софистъ и о его оскорбительномъ будто бы значеніи. «Софистъ, въ настоящемъ смыслѣ этого слова, тоже, что умный толковый человѣкъ, который выдвигается изъ толпы и занимаетъ видное мѣсто по уму или по какого-либо рода таланту. Солона и Пиѳагора называли софистами; Тамирасъ, искусный пѣвецъ, тоже слыветъ софистомъ. Сократъ называется софистомъ не только

у Аристофана, но и у Эсхина. Самъ Аристотель даетъ это названіе Аристиппу, а Ксенофонтъ Антисѳену—ученикамъ Сократа. Ксенофонтъ, описывая собраніе поучительныхъ книгъ, называетъ ихъ сочиненіями древнихъ поэтовъ и софистовъ. Изократъ намекаетъ даже, что Платонъ былъ софистомъ; на самого Изократа жестоко нападали, какъ на софиста, и онъ принужденъ былъ защищать и себя и свое званіе. Наконецъ Тимонъ, ѣдко осмѣивавшій всѣхъ философовъ, обзывалъ ихъ всѣхъ—со включеніемъ Платона и Аристотеля—общимъ именемъ софистовъ.» (*) Эти данныя доказываютъ неопредѣленность термина. Точно такая же разноголосица существуетъ нынѣ относительно употребленія слова «метафизикъ», которое становится или почетнымъ титуломъ, или упрекомъ, смотря потому, кто его употребляетъ. Целлеръ говоритъ, что слово «софистъ» обозначало сперва просто человѣка, который обучалъ философіи за извѣстную плату. Какова бы ни была преподаваемая философія, дурна или хороша, преподавателю давалась характеристика софиста, если онъ только требовалъ денежнаго вознагражденія. Платонъ и Аристотель дали слову софистъ болѣе тѣсное значеніе. (**) Но дѣло не въ томъ, какое значеніе придаваемо было этому названію. Если бы даже и было дознано, что слово «софистъ» было столь же оскорбительно въ то время, какъ слово «соціалистъ» въ наше, то это бы еще вовсе не доказывало, что софисты дѣйствительно учили тому, что имъ навязываютъ; такъ напр., можетъ ли тотъ ужасъ, смѣшанный съ отвращеніемъ, съ которымъ описываются соціалистическія ученія почти во всѣхъ новѣйшихъ журналахъ, памфлетахъ, спичахъ и обозрѣніяхъ, доказывать, что соціалисты дѣйствительно учатъ тому, въ чемъ ихъ обвиняютъ?

Мы сказали, что нельзя серьёзно принимать за убѣжденія софистовъ то, что имъ обыкновенно приписываютъ; многія мнѣнія, будто бы имъ принадлежащія, просто карикатуры на нихъ. Притомъ, въ толкованіи ихъ мнѣній мы часто впадаемъ въ грубое заблужденіе, перепутывая христіанскіе и языческіе взгляды на нравственность. Мы

(*) Гротъ т. VIII стр. 450.
(**) Philosophie der Griechen, первая часть 1856 г. стр. 750.

нынѣ не можемъ не считать въ высшей степени безнравственными дѣйствія, которыя греки считали нравственными, или по крайней мѣрѣ нисколько не предосудительными; напр. греческіе ораторы старались особенно запечатлѣть въ умахъ своихъ слушателей, что, взводя обвиненія на кого бы то ни было, они дѣйствуютъ подстрекаемые сильнѣйшими личными мотивами, что они были оскорблены подсудимымъ, что дѣйствуютъ изъ прямой, явной ненависти къ обвиняемому. Можетъ ли что-нибудь быть противнѣе христіанскому чувству? Обвинитель—христіанинъ тщательно старается очистить себя отъ всякаго подозрѣнія въ томъ, что онъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ личныхъ соображеній, тогда какъ грекъ старался доказать противное. Христіанинъ хочетъ доказать, что мотивъ его дѣйствій лежитъ въ отвлеченной справедливости; его показанія принимаются крайне подозрительно, если извѣстно, что имъ руководитъ какой-либо личный интересъ. Причина этого различія въ пріемахъ заключается въ томъ, что христіанская нравственность не одобряетъ мщенія, греческая же не только одобряла его, но и сильно порицала *доносчиковъ*; вслѣдствіе чего, взводя какое-нибудь обвиненіе, нужно было прежде всего очиститься отъ позора, сопряженнаго съ доносомъ, и обнаружить при этомъ свои личныя побужденія.

Этотъ примѣръ приготовитъ читателя судить безъ предубѣжденія о знаменитой похвальбѣ, приписываемой софистамъ въ томъ, будто бы они могли «самое худое представлять хорошимъ». Говорятъ, что это и составляло главную цѣль ихъ стремленій. Говорятъ, что въ этомъ и состояли прямыя занятія ихъ званія. Говорятъ, что они требовали огромныхъ суммъ за наученіе этому искусству, и что огромныя суммы охотно давались многими за такую науку.

Есть много лжи въ этихъ извѣстіяхъ. Остановимся сначала на послѣднемъ пунктѣ обвиненія. Огромныхъ суммъ они не требовали. Изократъ говоритъ, что ихъ доходы никогда не были слишкомъ велики; что извѣстія объ этихъ доходахъ преувеличивались изъ злобы; что софисты получали гораздо менѣе нежели актеры. Платонъ, наименѣе сомнительный авторитетъ въ этомъ дѣлѣ, влагаетъ въ уста Протагора слѣдующее объясненіе его системы требованія: «Я не дѣлаю заранѣе условій; когда ученикъ разстается со мною, я спраши-

ваю съ него сумму сообразную, по моему мнѣнію, со временемъ и обстоятельствами, и присовокупляю, что если мое требованіе покажется ему слишкомъ велико, то пусть онъ самъ вычислитъ въ умѣ, какъ велико усовершенствованіе, доставленное ему моими бесѣдами, и во сколько онъ цѣнитъ его. Я довольствуюсь суммою, которую онъ самъ назоветъ, только съ условіемъ, чтобы онъ пошелъ во храмъ и поклялся, что таково его искреннее убѣжденіе! Платонъ порицаетъ какъ этотъ, такъ и всякій другой способъ «продавать мудрость»; но, какъ замѣчаетъ Гротъ, «не такимъ путемъ дѣйствуютъ развратители человѣчества.»

Но оставимъ вопросъ о платѣ и перейдемъ къ самому обученію. Говорятъ и думаютъ, что софисты хвастали, будто бы они могутъ самое худое представить самымъ хорошимъ. До извѣстной степени это справедливо, но далеко не въ томъ смыслѣ, *какъ понимали это новѣйшіе писатели.* Приговоръ, произнесенный надъ софистами на основаніи *ихъ* толкованій, былъ бы нелѣпъ: вѣроятно ли, чтобы искусство, подобное приписываемому софистамъ, было офиціально признано и даже поощряемо въ образованномъ государствѣ? Подумаемъ только, каковы должны были бы быть нравственныя или, вѣрнѣе, безнравственныя его послѣдствія? Подумаемъ только, что оно разрушило бы въ-конецъ всякую мораль и обратило бы самые законы въ игрушку діалектическаго остроумія. Возможно ли, что чтобы какое-нибудь государство допустило такое явное богохульство, такое поруганіе самаго основнаго начала честности и правоты, такое разрушеніе общественнаго договора. Могло ли какое-нибудь государство допустить это и могли ли Аѳины быть такимъ государствомъ? Я попрошу читателя воспроизвести въ умѣ образъ аѳинянъ, какъ гражданъ, а не какъ статуй; представить себѣ людей, исполненныхъ человѣческихъ страстей, а не просто архитекторовъ, ваятелей, поэтовъ и философовъ? Потомъ я спрошу его, можетъ ли онъ повѣрить, чтобы эти аѳиняне стали слушать человѣка, провозглашающаго нравственность — фарсомъ, а законъ — ловушкою, обѣщающаго научить всякаго за извѣстную сумму денегъ, какъ выдавать не правое дѣло правымъ? Не было ли бы такое объявленіе встрѣчено взрывомъ хохота или проклятій, смотря по тому, на сколько повѣрили бы его искренности? Могъ ли бы какой-либо шарлатанъ, даже въ самые испорченные вѣка, уйти отъ побіенія каменьями за такое безстыдство? А между тѣмъ софисты были богаты, уважаемы; и назначались посланниками для самыхъ щекотливыхъ переговоровъ и порученій. Это были люди съ блестящими дарованіями, съ сильными связями. Къ нимъ стекалась богатая и знатная молодежь всякаго города, въ которомъ они появлялись. Они были умственными вожатыми своего вѣка. Если бы были дѣйствительно софисты тѣмъ, чѣмъ ихъ изображаютъ ихъ противники, то Греція была бы земнымъ адомъ и царствомъ Беліала.

Мы рѣшительно не въ состояніи этому повѣрить. Нелѣпо было бы и опровергать такой парадоксъ, еслибы онъ не держался въ продолженіи вѣковъ. Нѣкоторые старались обойти его, утверждая что софисты были глубоко презираемы. Въ доказательство этого приводятъ нѣкоторыя мѣста изъ Платона. Но намъ кажется, что на дѣлѣ было противное. Богатство и могущество софистовъ, великое значеніе ихъ, явствующее уже изъ самой безпрестанной полемики съ ними Платона, все доказываетъ, что они вовсе не возбуждали презрѣнія. Они могли быть предметомъ ненависти для извѣстной партіи,—это постоянная судьба людей, имѣющихъ успѣхъ,—ихъ могли презирать немногіе, искренніе и глубокіе мыслители, но здѣсь рѣчь не о томъ, какъ относились къ нимъ отдѣльныя личности, а какъ относилось къ нимъ цѣлое государство. Для насъ важно не то, презиралъ ли Платонъ Горгія, но то, дозволяли ли аѳиняне Горгію проповѣдывать самую безстыдную и явную безнравственность? Во всѣ времена бывали вольнодумцы, между ними бывали и люди безстыдные и испорченные, но предпологать будто существовалъ когда-нибудь вольнодумецъ дотого дерзкій, что сознательно проповѣдывалъ нѣчто завѣдомо ему грубое, безнравственное, дотого безстыдный, что прямо признавался въ этой безнравственности,—это предположеніе такъ противорѣчитъ нашему знанію человѣческой природы, что не требуетъ даже опроверженія. (*) Итакъ, очевидно,

---

(*) Секстъ разсказываетъ, что аѳиняне приговорили къ смерти Протагора за то, что онъ объявлялъ, что несовершенное положеніе знанія препятствуетъ ему рѣшить существуютъ ли боги и что они такое, и этихъ-то аѳинянъ заподозрѣваютъ въ томъ, что они терпѣли софистовъ, какъ понимаютъ сихъ послѣднихъ новѣйшіе ученые.

что, обучая искусству «представлять самое худое хорошимъ», софисты не совершали ничего достойнаго порицанія, хотя серьёзные мыслители въ родѣ Аристотеля и Платона и должны были ненавидѣть пустую философію, дававшую начало этому искусству.

Но если это искусство возбуждало порицаніе только въ такихъ строгихъ умахъ, какъ умы Платона и Аристотеля, то ясно, что оно не могло быть тѣмъ, чѣмъ называли его его противники и клеветники. «Если, какъ мы уже доказали, человѣческая природа необходимо была бы возмущена ученіемъ завѣдомо-безнравственнымъ, то уже одинъ тотъ фактъ, что софистовъ нетолько не побивали каменьями, а, напротивъ, глубоко уважали и дорого вознаграждали, доказываетъ, что ученіе ихъ не было тѣмъ, чѣмъ его обыкновенно представляютъ, или что оно не считалось безнравственнымъ у грековъ.» Оба эти предположенія справедливы. Наука софистовъ, очевидно, не была тѣмъ, чѣмъ ее обыкновенно рисуютъ, а то, чему они учили, вовсе не считалось безнравственнымъ. Разберемъ оба эти пункта.

Вопервыхъ, Гротъ доказалъ неоспоримымъ образомъ, что у софистовъ не было одного общаго *ученія*, они не образовали особой секты или философской школы, которую выдумали германцы, давъ ей имя die Sophistik. Никакой «софистики» не было, каждый учитель имѣлъ свои собственные взгляды и также мало былъ связанъ мнѣніями другихъ, какъ мало обязанъ современный бэррристеръ раздѣлять богословскія убѣжденія всего адвокатскаго сословія, или какъ мало обязанъ нынѣшній учитель краснорѣчія подавать свой голосъ за одно со всѣми другими профессорами краснорѣчія. Коль скоро этотъ фактъ будетъ принятъ, тотчасъ обнаружится вся нелѣпость приписывать «софистамъ» мнѣнія, выраженныя какимъ-либо *однимъ* софистомъ, и то еще въ карикатурномъ изображеніи, начертанномъ Платономъ. Итакъ, нелѣпо разсуждать о «софистическомъ ученіи»; можно разсуждать только о софистическомъ искусствѣ, называя каждый разъ поименно тѣхъ изъ софистовъ, которые заслуживаютъ особой хулы.

Софисты учили искусству препираться. Задорная, вертлявая натура грековъ представляла богатую почву для процвѣтанія этого искусства. Всѣмъ изучавшимъ греческую исторію извѣстна ихъ страсть къ процессамъ. Полушутовское представленіе Эсхиломъ тяжбы, въ его

въ другихъ отношеніяхъ ужасающей драмѣ «*Евмениды*», доказываетъ съ какимъ живымъ и горячимъ участіемъ слѣдила публика за малѣйшими подробностями судоговоренія. Аппетитъ былъ силенъ и требовалъ пищи. Кораксъ и Тизій сочинили правила искусства препираться. За ними явился Протагоръ съ своими разсужденіями о замѣчательнѣйшихъ юридическихъ вопросахъ. Горгій сочинилъ рядъ примѣрныхъ обвиненій и оправданій на всевозможные случаи. Однимъ словомъ, людей стали учить искусству быть своими собственными адвокатами.

Такое искусство нисколько не было безнравственно. Еслибы даже оно могло вести или вело къ безнравственности, то и тогда немногіе греки возстали бы противъ столь необходимаго дѣла. «Не обладая умѣньемъ убѣждать или опровергать, защищаться противъ обвиненій, а въ случаѣ надобности и обвинять другихъ, никто не могъ занимать вліятельнаго положенія. Глава партіи не менѣе нуждался въ ораторскомъ талантѣ въ частныхъ разговорахъ со своими политическими сторонниками, какъ и въ рѣчахъ, произносимыхъ передъ офиціально созванныхъ народнымъ собраніемъ. Даже при командованіи арміею или флотомъ, независимо отъ знанія законовъ войны или дисциплины, полководецъ поддерживалъ хорошее расположеніе духа въ солдатахъ, довѣріе и слѣпое повиновеніе съ ихъ стороны своимъ умѣньемъ говорить. Это искусство было необходимо не для однихъ только предводителей партій. Во всѣхъ демократіяхъ и по всей вѣроятности во многихъ правительствахъ, представлявшихъ образъ не демократическаго, но олигархическаго устройства, допускающаго гласность, суды были болѣе или менѣе полны народомъ; судопроизводство было гласное и публичное; въ особенности въ Аѳинахъ дикастеріи были весьма сильно посѣщаемы и посѣщающіе ихъ граждане получали плату за посѣщеніе; каждый гражданинъ обязанъ былъ являться въ суды самъ лично, не посылая вмѣсто себя наемнаго адвоката, хотѣлъ ли онъ жаловаться на причиненную ему обиду или долженъ былъ оправдываться отъ взводимаго на него обвиненія. Всякій могъ быть обвиненъ или осужденъ, могъ проиграть свое дѣло, даже когда правда была и на его сторонѣ, если не обладалъ умѣньемъ краснорѣчиво изложить свое дѣло передъ дикастами, опровергнуть ложь и

обличить въ кляузничествѣ противника. Чтобы выпутаться изъ этихъ повинностей, отъ которыхъ не былъ освобожденъ ни одинъ гражданинъ, богатый или бѣдный, всякій долженъ былъ точно также учиться говорить, какъ учатся фехтовальному искусству.» (*) Такимъ образомъ сутяжническое остроуміе, «представляющее наихудшее дѣло наилучшимъ», сдѣлалось нѣкотораго рода доблестью, такъ какъ оно пріобрѣталось того рода мастерствомъ въ дѣлѣ доказыванія, которое составляло честолюбіе и потребность аѳинянъ. Мы можемъ за себя послать адвоката крючкотворствовать и потому не нуждаемся въ изощреніи въ состязательныхъ тонкостяхъ. Но позвольте спросить, можно ли называть адвокатовъ «развратителями человѣчества», а ихъ искусство—искусствомъ представлять самое худое хорошимъ, какъ будтобы это, и только одно это, составляетъ цѣль всякаго адвокатствованія? Однако, развѣ, защищая преступника, каждый бэрристеръ не употребляетъ всю свою энергію, краснорѣчіе, ловкость и знаніе на то, чтобы представить худое дѣло хорошимъ? Развѣ мы осуждаемъ сэрджента Тальфурда (Talfourd) или сэра Фредерика Тесигера (Thesiger), когда имъ удается выиграть неправое дѣло ихъ клиента? Напротивъ, чѣмъ безнадежнѣе дѣло, тѣмъ больше ихъ торжество.

Предположимъ, что сэрджентъ Тальфурдъ даетъ уроки судебнаго краснорѣчія; предположимъ, что онъ объявилъ въ газетахъ, что готовъ за извѣстную плату посвятить всякаго, кому угодно, въ тайны изложенія дѣла и преній, допроса свидѣтелей, крючковъ и уловокъ юридическихъ, такъ что ученикъ можетъ отъ него научиться быть своимъ собственнымъ адвокатомъ: это будетъ противно установившимся у юристовъ приличіямъ, но развѣ это безнравственно? Серьёзные люди могутъ пожалуй замѣтить, что г. Тальфурдъ, уча какъ представлять худое дѣло хорошимъ, просто воспитываетъ плутовъ и ябедниковъ. Но это только послѣдствіе, предугадываемое серьезными умами, но не сознаваемое самимъ учителемъ. Несомнѣнно, что съ помощью адвокатскаго краснорѣчія, остроумія и изворотливости выигрываются иногда плутовскія дѣла, но съ помощью тѣхъ же средствъ выигрываетъ свое

(*) Grote, III, 463—4.

дѣло и честный человѣкъ, а иной плутъ остается ни при чемъ. Если судебное краснорѣчіе представляетъ иногда худшее дѣло лучшимъ, то оно же даетъ возможность выставить правое дѣло во всей его силѣ. Первое обстоятельство есть неизбѣжное зло, второе есть цѣль суда. Калликлъ говоритъ Сократу въ защиту Горгія: «еслибы кто обвинилъ тебя въ преступленіи, котораго ты не совершилъ, и потащилъ въ тюрьму, ты будешь глазѣть и безмолвствовать, не зная, что сказать; когда же тебя приведутъ въ судъ, то какъ бы жалокъ и слабъ ни былъ твой обвинитель, но если онъ взведетъ на тебя уголовное обвиненіе, ты погибъ. Можно ли назвать мудрымъ даровитаго человѣка, когда эта мудрость уничтожаетъ превосходство его природы, дѣлая его неспособнымъ предохранять себя и другихъ отъ величайшихъ опасностей, доставляя возможность врагамъ ограбить его дочиста и доводя его до состоянія тѣхъ, которые по приговору суда лишены всѣхъ правъ?

Если мы допустимъ, что обученіе судебному краснорѣчію Серджантомъ Тальфурдомъ не безнравственно, а только оригинально, то намъ стоитъ расширить только кругъ преподаванія, включить въ него политику и представить себѣ демократическое аѳинское государство, въ которомъ демагоги всегда на-сторожѣ; тогда мы вполнѣ убѣдимся, что искусство софистовъ не считалось безнравственнымъ. Въ смыслѣ еще сильнѣйшаго доказательства, приведемъ одно мѣсто изъ «Государства» Платона, какъ изъ самаго достовѣрнаго источника.

Касаясь наемныхъ учителей, называемыхъ въ народѣ софистами, Сократъ говоритъ: «Эти софисты учатъ народъ только *тому, о чемъ онъ самъ толкуетъ въ собраніяхъ*; однако они называютъ это мудростью. Они подобны человѣку, который бы изучилъ инстинкты и наклонности какого-нибудь огромнаго и могучаго звѣря: какъ къ нему подходить, какъ или отчего онъ становится свирѣпымъ или смирнымъ, какіе онъ испускаетъ крики, какіе звуки успокаиваютъ его и какіе раздражаютъ;—который бы, все изучивъ и назвавъ это мудростью, сталъ учить тому другихъ, безъ какого бы то ни было знанія о томъ, что хорошо, справедливо, постыдно или несправедливо въ этихъ инстинктахъ и наклонностяхъ, который бы сталъ называть хорошимъ то, что льститъ животному, и дурнымъ все то, что его раздражаетъ, потому

что самъ онъ не знаетъ разницы между тѣмъ, что само въ себѣ хорошо, и тѣмъ, что только относительно хорошо.» (*)

Въ этомъ изображенiи замѣтенъ талантъ карикатуриста. Оно перефразировано въ Quarterly Review (**) и выдается тамъ за несомнѣнный и непреувеличенный образчикъ ученiя софистовъ, но оно ясно указываетъ намъ, что софисты не учили ничему противному общественной нравственности, хотя ихъ искусство могло оскорблять отвлеченную нравственность. Фактъ ихъ популярности доказываетъ, что они соотвѣтствовали извѣстной общественной потребности, а такъ какъ они соотвѣтствовали этой потребности, то имъ и платимы были деньги обществомъ. Платонъ постоянно напираетъ на то, что они были наемниками; онъ былъ самъ богатъ и могъ позволять себѣ подобные сарказмы. Греки платили своимъ музыкантамъ, живописцамъ, поэтамъ, медикамъ, ваятелямъ и учителямъ; отчего же было имъ не платить философамъ? Зенонъ элейскiй получалъ плату, равно какъ и Демокритъ, правда, что оба они бывали иногда причисляемы къ софистамъ. Мы не видимъ, почему бы философамъ унизительнѣе было брать деньги, нежели поэтамъ, мы еще знаемъ, что послѣднiе торговались и получали порядочныя суммы.

Употребивъ всѣ старанiя, чтобы доказать, что «софистическое искусство», единственный общiй признакъ софистовъ, не было безнравственно и ни въ какомъ отношенiи не считалось безнравственнымъ у грековъ, посмотримъ теперь, насколько справедливо старинное обвиненiе ихъ въ томъ, будтобы они развращали аѳинскую молодежь, будтобы ученiя ихъ вели прямо къ порчѣ.

Два факта ясно доказываютъ, что аѳиняне не считали софистовъ развратителями юношества: они не *обвинили* въ этомъ софистовъ, но *обвинили* Сократа. Когда Анаксагоръ и Протагоръ стали «подкапываться подъ основанiя нравственности», выражая мнѣнiя противныя аѳинской религiи, они были изгнаны; но спрашивается, кто и когда осудилъ Горгiя или Гиппiя или Продика?

(*) Платонъ, Госуд. VI, 291.
(**) № XLII, стр. 258.

Софистическое искусство вело, можетъ-быть, къ порчѣ, но оно не казалось такимъ современникамъ. Мы признаемъ его безнравственнымъ, если вмѣнить ему всѣ тѣ послѣдствiя, которыя могутъ быть выведены изъ него логически. Но «логическiя послѣдствiя» — невѣрное мѣрило вины. Люди не отвѣчаютъ за тѣ послѣдствiя, къ которымъ по мнѣнiю другихъ приводятъ ихъ ученiя. Въ силу такой-то, весьма дальней дедукцiи Сократъ былъ приговоренъ къ смерти; въ силу ея же слово софистъ сдѣлалось браннымъ прозвищемъ. Гротъ прямо опровергаетъ самый этотъ фактъ, доказывая, что Аѳины въ концѣ пелопонезской войны не были испорченнѣе Аѳинъ временъ Мильцiада и Аристида, но, даже допустивъ что онѣ были болѣе испорчены, мы не повѣримъ, чтобы этотъ развратъ былъ причиненъ софистами, пока намъ не представятъ доказательствъ поубѣдительнѣе тѣхъ, какiя обыкновенно приводятся.

Отчего же Платонъ такъ рѣзко отзывается о софистахъ? Отчего считаетъ онъ ихъ ученiе столь опаснымъ? Потому что расходился съ ними во всемъ. Онъ ненавидѣлъ ихъ потому же, почему Кальвинъ ненавидѣлъ Сервета, но такъ какъ онъ былъ великодушнѣе Кальвина, то ненависть его къ ихъ ученiю не облекалась въ столь противныя формы. Если его отзывы осуждаютъ софистовъ, то они осуждаютъ также всѣхъ государственныхъ дѣятелей того времени. «Всякiй, кто прочтетъ *Горгiя* или *Государство*, убѣдится, какъ голословно и безразлично произноситъ онъ свое осужденiе. Нетолько софисты и всѣ риторы, но и всѣ музыканты, всѣ лирическiе или трагическiе поэты, всѣ государственные люди прошедшаго и настоящаго, не исключая даже великаго Перикла, заклеймены его рукою одною общею печатью позора.» (*) Онъ, впрочемъ, столь далекъ отъ признанiя софистовъ главными развратителями аѳинской нравственности, что «прямо протестуетъ противъ подобнаго предположенiя въ одномъ замѣчательномъ мѣстѣ *Государства*. Весь народъ или все общество порочны, говоритъ онъ, съ установившимися въ нихъ нравами, понятiями и чувствами; наставники такого общества должны быть также порочны; въ противномъ случаѣ ихъ ученiе не принималось бы.

(*) Гротъ, VIII, 537.

Даже еслибы оно и было нравственно, то болѣе сильныя вліянія изгладили бы его во всѣхъ, за исключеніемъ немногихъ, особенно хорошихъ натуръ.» (*)

Несомнѣнно то, что если софисты проповѣдывали какое-либо ученіе, это ученіе было этическое; нелѣпо же предполагать, будто можетъ кто-нибудь учить безнравственной этикѣ, т. е. системѣ нравственности завѣдомо безнравственной. Чтобъ уяснить этотъ пунктъ, постараемся разобрать въ чемъ состояло это ученіе софистовъ.

Платоново изложеніе ея просто карикатура: невозможно, чтобъ кто-нибудь могъ серьезно держаться подобнаго ученія. Намъ передаются не мысли Протагора и Горгія, а только изнанка этихъ мыслей. Платонъ, ухватившись за одно какое-либо изъ ихъ положеній, *перетолковываетъ* его по-своему и доводитъ до оскорбительнѣйшей нелѣпости и безнравственности. Этотъ пріемъ похожъ на то, еслибы ученіе Беркли (Berkeley) передано было намъ перомъ Битти (Beattie). Беркли, какъ всѣмъ извѣстно, отрицаетъ существованіе внѣшняго міра, распуская его въ мірѣ идей. Битти подтрунивалъ надъ нимъ, говоря, что ему надлежало бы быть послѣдовательнымъ со своими принципами, прохаживаясь надъ пропастью. Это—грубое непониманіе, ignoratio elenchi. Битти не понялъ довода и построилъ выводы на этой ошибкѣ. Предположимъ теперь, что Битти написалъ діалогъ по образцу платоновыхъ: предположимъ, что онъ заставляетъ Беркли объяснять свои доводы такимъ точно образомъ, какимъ онъ, Битти, толкуетъ ихъ, примѣшивая къ тому же немного преувеличенія ради пущаго эффекта, и немного нелѣпости ради удобнѣйшаго опроверженія: какъ будетъ говорить у него Беркли? Не въ такомъ ли родѣ: «Да; я утверждаю, что нѣтъ того внѣшняго бытія, въ существованіе котораго вѣрятъ люди. Нѣтъ матеріальнаго міра, есть только міръ идей. Я могъ бы ходить надъ пропастью, не причинивъ себѣ ни малѣйшаго вреда; такъ какъ это только идеальная пропасть.»

Вотъ какъ бы изложилъ мысли Беркли какой-нибудь Битти;

(*) Тамъ же, стр. 59. Приведенная цитата находится въ «Государствѣ» VI, 492 (стр. 388 издан. Беккера) и софисты тамъ именно обозначены какъ наставники, о которыхъ идетъ рѣчь.

легко видѣть, много ли правды въ этомъ толкованіи, а между тѣмъ оно столь же вѣрно какъ Платоново толкованіе софистовъ. Битти мы можемъ уличить въ непониманіи сочиненіями Беркли, Платона — мы можемъ уличить на основаніи знанія человѣческой природы: опытъ говоритъ намъ, что ни одинъ человѣкъ, ни цѣлый рядъ людей не могутъ излагать серьезно, публично и постоянно ученій, которыя подрываютъ всѣ основанія нравственности, не подвергаясь за то жесточайшимъ карамъ. Только во имя строжайшей нравственности можетъ человѣкъ проповѣдывать безнравственныя правила съ какою-либо надеждою на успѣхъ. Поучать безнравственности и открыто сознаваться, что она безнравственна, вотъ что составляло по мнѣнію Платона ремесло софистовъ. (*) Это показаніе само себѣ противорѣчитъ.

§ 2. Протагоръ.

Въ высшей степени ошибочно отдѣлять софистовъ отъ прежнихъ учителей, какъ будтобы они не были слѣдствіемъ предшествовавшихъ имъ опытовъ въ міросозерцаніи. Они обозначаютъ кризисъ, до котораго дошла философія. Они выбрали отрицательный исходъ изъ дилеммы, а Сократъ выбралъ положительный.

Протагоръ, который, какъ говорятъ, первый принялъ имя софиста, родился въ Абдерѣ, гдѣ Демокритъ замѣтилъ его сперва какъ смышленаго носильщика, выказавшаго свой умъ изобрѣтеніемъ узла. (**) Вслѣдствіе того Демокритъ сталъ преподавать ему уроки философіи. Преданіе это апокрифическое, но оно указываетъ на связь между мі-

(*) Часто ссылаются на это мѣсто въ «*Протагорѣ*», какъ на доказательство безстыдства софистовъ, а иногда и нерасположенія, съ которымъ смотрѣли на нихъ. Мы же видимъ въ этомъ только доказательство платоновой наклонности къ каррикатурѣ.

(**) Мы не можемъ опредѣлить въ точности значеніе слова τύλη. Обыкновенно полагаютъ, что это слово обозначаетъ узелъ носильщиковъ, который въ употребленіи и теперь. Можетъ быть Протагоръ изобрѣлъ родъ деревянной машины, которая и до сихъ поръ въ употребленіи у стекольщиковъ и которой пользуются носильщики въ Греціи и Италіи до настоящаго времени.

росозерцаніями обоихъ философовъ. Предположимъ, что Протагоръ принялъ ученіе Демокрита; что онъ отвергнулъ вмѣстѣ съ тѣмъ единое элейцевъ и утверждалъ, что существуетъ многое. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ узналъ, что мысль есть ощущеніе и что всякое знаніе ограничивается явленіями. Въ системѣ Демокрита были двѣ теоріи, съ которыми онъ никакъ не могъ помириться: теорія атомовъ и теорія рефлексіи. Обѣ онѣ дополняютъ одна другую. Рефлексія необходима для понятія объ атомахъ, а понятіе объ атомахъ, не осязаемыхъ чувствами, служитъ доказательствомъ существованія рефлексіи. Протагоръ отвергнулъ атомы, а вслѣдствіе того и рефлексію. Онъ назвалъ мысль ощущеніемъ и призналъ посему всякое знаніе индивидуальнымъ.

Еслибы мѣсто его рожденія и преданіе не заставляли предполагать связи его съ Демокритомъ, мы были бы въ правѣ предположить, на основаніи нѣкоторыхъ выраженій Платона, что Протагоръ заимствовалъ свое ученіе отъ Гераклита. Онъ несомнѣнно сходенъ съ Гераклитомъ въ общихъ выводахъ своего міросозерцанія. Какъ бы то ни было, онъ неоспоримо держался ученія о томъ, что мысль тожественна съ ощущеніемъ и ограничена имъ. На основаніи этого ученія все истинно только *относительно*, всякое ощущеніе есть истинное ощущеніе, и такъ какъ не существуетъ ничего кромѣ ощущенія, то знаніе по необходимости есть нѣчто преходящее и несовершенное. Въ умахъ наклонныхъ къ меланхоліи, подобныхъ Гераклиту, такое ученіе усилило бы огорченіе и довело бы его до отчаянія. Въ умахъ болѣе гибкихъ, въ болѣе самоувѣренныхъ людяхъ оно должно было повести къ энергическому скептицизму. У Протагора оно превратилось въ формулу: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей.»

Секстъ Эмпирикъ передаетъ очень подробно психологическое ученіе Протагора; его показаніе можетъ быть принято за достовѣрное. Переведемъ часть этого отрывка: «Матерія, говоритъ Протагоръ, находится въ состояніи постояннаго теченія; (*) она увеличивается и уменьшается; въ тоже время и чувства измѣняются, также сообразно

(*) Τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, это выраженіе, если только Секстъ не заимствовалъ его у Платона подтвердило бы вышеприведенное предположеніе о доктринѣ Гераклита, какъ источникѣ протагоровой системы.

съ возрастомъ и расположеніемъ тѣла. Онъ говорилъ также, что причины всѣхъ явленій кроются въ матеріи служащей имъ подкладкою (τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ); такъ что матерія, сама по себѣ, можетъ быть тѣмъ, чѣмъ она кажется каждому. Но люди имѣютъ различныя ощущенія въ различное время, судя по перемѣнамъ, замѣчаемымъ ими въ разсматриваемомъ предметѣ. Человѣкъ здоровый видитъ вещи такими, какими онѣ кажутся всѣмъ здоровымъ, и наоборотъ. Тоже самое замѣчается и по отношенію къ различнымъ возрастамъ, и по отношенію къ бодрствованію и сну. Поэтому человѣкъ есть критерій всего существующаго; все ощущаемое имъ существуетъ, то, чего ни одинъ человѣкъ не ощущаетъ, не существуетъ вовсе.» (*) Представьте же себѣ людей, дошедшихъ вслѣдствіе неопровержимыхъ, по ихъ мнѣнію, доводовъ, до такого вывода, и посмотрите, какъ естественно вытекаетъ изъ него весь скептицизмъ софистовъ. И скептики, и софисты равно были убѣждены въ несостоятельности знанія, различіе между ними заключается только въ томъ, что скептики удовольствовались этимъ убѣжденіемъ, тогда какъ софисты, понявъ суетность всѣхъ усилій проникнуть въ тайны міроздания, обратили вниманіе на отношенія свои къ людямъ: они предались политикѣ и риторикѣ. (**) Если истина была невозможна, то остается, однако, возможность убѣждать другихъ. Хотя всѣ мнѣнія были одинаково достовѣрны, т. е. ни одно не истинно, но все-таки желательно для блага общества, чтобы нѣкоторыя мнѣнія господствовали; если логика безсильна, то, однако, риторика весьма дѣйствительна. Потому-то Платонъ и заставляетъ Протагора говорить, что умный человѣкъ врачъ души: онъ не можетъ, конечно, сообщить уму болѣе истинныя понятія, такъ какъ всѣ понятія одинаково истинны; но онъ можетъ вложить въ умъ болѣе здравыя, болѣе полезныя понятія. Такимъ же образомъ можетъ онъ лечить и общество, замѣняя силою краснорѣчія добрыми, полезными чувствами чувства низкія и вредныя. (***)

(*) Hypot. Pyrrhon, стр. 41.
(**) См. платоново опредѣленіе софистическаго искусства, Sophista, 146.
(***) Theaetetus, 228.

Это ученіе можетъ быть ложно; но не составляетъ ли оно естественнаго послѣдствія философіи того времени? Оно можетъ быть безнравственно; но развѣ это та дерзкая, наглая безнравственность, которую приписываютъ софистамъ? Намъ оно кажется ни болѣе ни менѣе, какъ только результатомъ чувства коренной недостаточности знанія. Протагоръ провелъ свою молодость въ изученіи философіи; онъ нашелъ это изученіе безполезнымъ и суетнымъ; онъ бросилъ его и обратилъ свою дѣятельность въ другую сторону. Какъ человѣкъ съ практическимъ направленіемъ, онъ нуждался въ практическихъ результатахъ. Потерпѣвъ неудачу разъ, онъ сталъ искать другаго пути, твердо сознавая необходимость чего-нибудь болѣе опредѣленнаго, съ чѣмъ бы войти въ міръ дѣятельности. Платонъ не видѣлъ болѣе благородной цѣли въ жизни какъ созерцаніе бытія, т. е. знакомство ума съ вѣчнымъ добромъ, справедливостію и красотою, — образъ и подобіе которыхъ есть все благое, справедливое и прекрасное на землѣ. Имѣя такой взглядъ на жизнь, онъ естественно долженъ былъ презирать скептицизмъ софистовъ. Этотъ скептицизмъ ясно изложенъ въ слѣдующемъ мѣстѣ рѣчи Каликлеса, въ платоновомъ *Горгіѣ*:

«Философія очень пріятный предметъ, когда имъ умѣренно занимаешься въ молодости; но когда кто занимается ею перешедъ за извѣстной возрастъ, она губитъ его, потому что какъ бы велики ни были его природныя способности, если онъ слишкомъ долго философствуетъ, по необходимости, онъ будетъ неопытенъ во всѣхъ дѣлахъ, въ которыхъ надобно быть опытнымъ всякому, кто хочетъ быть великимъ и знаменитымъ человѣкомъ. Ему останутся неизвѣстными законы его страны, способъ влiять на другихъ людей въ житейскихъ отношеніяхъ, частныхъ или общественныхъ, удовольствія и страсти людей,—однимъ словомъ человѣческіе характеры и нравы. Такіе люди, когда имъ придется дѣйствовать въ частномъ или общественномъ дѣлѣ, выставляютъ себя на смѣхъ, точно также какъ политики, когда, вмѣшавшись въ вашъ разговоръ, они пытаются препираться съ вами посредствомъ доводовъ; каждый человѣкъ, какъ говоритъ Эврипидъ, занимается только тѣмъ, въ чемъ онъ силенъ; онъ избѣгаетъ говорить и говоритъ дурно обо всемъ, въ чемъ онъ слабъ; напротивъ того, онъ

хвалитъ все, въ чемъ онъ отличается, полагая, что такимъ образомъ онъ превозноситъ самого себя. По-моему лучше всего держаться средины. Хорошо включать философію въ кругъ своего образованія и философствованіе пристойно молодому человѣку. Но если, становясь старше, онъ все-таки продолжаетъ философствовать, то онъ становится смѣшнымъ, и я смотрю на него какъ на взрослаго, который лепечетъ и забавляется дѣтскими играми. Когда я вижу старика, который продолжаетъ философствовать, то мнѣ приходитъ на умъ, что онъ заслуживаетъ, чтобы его высѣкли. Какъ бы велики ни были его природныя дарованія, онъ долженъ избѣгать собраній и общественныхъ мѣстъ, гдѣ люди становятся, по выраженію поэта, знаменитыми, онъ долженъ скрываться и всю жизнь свою поучать изподтишка, на сторонѣ, двухъ или трехъ юношей, но никогда не произнося ничего великаго, смѣлаго и свободнаго!» Что Протагоръ точно такъ же какъ и Продикъ (*) обучалъ по крайней мѣрѣ нравственности, если не высшимъ отвлеченнымъ понятіямъ добра, доказывается нетолько сочиненіемъ Грота, но и книгою Целлера, который вообще относится къ софистамъ неблагопріятно; (**) это же положеніе подтверждается сверхъ того свидѣтельствами Платона и Ксенофонта. Этика софистовъ не отличалась, быть можетъ, слишкомъ возвышеннымъ направленіемъ, но она была приспособлена къ требованіямъ дня, что признаютъ даже ихъ враги. Софисты сомнѣвались въ возможности философіи; они были убѣждены только въ полезности краснорѣчія. Посѣщая различные города, они не могли не замѣтить разнообразія законовъ и учрежденій

(*) Аристофанъ исключаетъ Продика изъ повальнаго обвиненія, направленнаго противъ софистовъ; и дѣйствительно авторъ всѣмъ извѣстной притчи: ***Выборъ Геркулеса*** долженъ былъ внушать уваженіе даже и противникамъ своимъ.

(**) См. Philos. der Griechen, т. I, стр. 775. Въ одномъ изъ своихъ примѣчаній Целлеръ упоминаетъ, что Штейнгартъ сомнѣвается въ томъ, что сочиненіе о Миѳѣ, приписываемое Платономъ Протагору, дѣйствительно протагорово на томъ основаніи, что оно «вполнѣ достойно самаго Платона.» Подобное соображеніе ясно обрисовываетъ обыкновенныя замашки комментаторовъ и мы имѣемъ право спросить вмѣстѣ съ Целлеромъ: Aber varum solle es für Protagoras zu gut sein? отчего же оно слишкомъ хорошо для Протагора?

въ различныхъ государствахъ. Это разнообразіе привело ихъ къ убѣжденію, что нѣтъ безусловнаго права и неправды, что это понятія чисто условныя. Это убѣжденіе сдѣлалось ихъ основнымъ правиломъ. Оно составляло вспомогательный выводъ къ ихъ догмату объ истинѣ. Для людей нѣтъ вѣчнаго права, потому что нѣтъ вѣчной истины; *τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ*; законъ есть только законъ каждаго города. «То, что кажется справедливымъ и честнымъ для каждаго города, справедливо и честно для этого только города. «Пока таково общественное мнѣніе,» говоритъ Протагоръ въ *Theaetetus* (229). Легко можно довести подобное отрицаніе отвлеченной истины и отвлеченной справедливости до нелѣпыхъ и безнравственныхъ послѣдствій; но ничто не доказываетъ намъ, чтобы софисты выводили эти послѣдствія. Правда, Платонъ судитъ ихъ часто по таковымъ послѣдствіямъ. Мы нетолько не довѣряемъ точности этихъ изображеній, но можемъ открыть даже въ самомъ Платонѣ слѣды преувеличенія въ его общихъ отзывахъ. Во многихъ случаяхъ онъ заставляетъ софистовъ утверждать, что сила есть право. Новѣйшіе писатели, принимающіе его за непогрѣшимый авторитетъ, единогласно повторили это показаніе; но очевидно, что если софисты и держались подобнаго мнѣнія, то далеко не въ столь рѣзкой формѣ.

Въ первой книгѣ «Государства» Платонъ заставляетъ софиста Тризимаха объяснять значеніе мнѣнія: что справедливость есть ни что иное какъ законъ, предписанный сильнѣйшею партіею въ государствѣ; такъ что въ демократіи постановленія народа служатъ закономъ; и такъ какъ они клонятся къ пользѣ народа, то посему и справедливы. Въ самомъ этомъ смягченіи отвлеченной формулы «сила есть право», допущенномъ Платономъ, видимъ мы доказательство того, что софисты никогда не провозглашали этой формулы; она есть неболѣе какъ толкованіе Платона. Они утверждали только слѣдующее: всякій законъ— есть условіе; условленныя постановленія каждаго государства справедливы для этого только государства; а такъ какъ всякое условіе можетъ быть налагаемо только волею сильнѣйшей партіи, т. е. волею большинства, то справедливость есть ни что иное, какъ выгода сильнѣйшаго.

Все вышесказанное достаточно, я надѣюсь, для показанія, что

ученія, приписываемыя Платономъ софистамъ, часто каррикатурны и допускаютъ весьма различныя толкованія. Горгій могъ бы воскликнуть, прочтя разговоръ, носящій его имя: «Я не узнаю здѣсь себя. Однако у этого молодаго человѣка есть сатирическій талантъ.»

Итакъ, софисты были естественнымъ произведеніемъ мнѣній эпохи. Въ нихъ видимъ мы первый энергическій протестъ противъ возможности метафизической науки. Этотъ протестъ не долженъ, однако, быть смѣшиваемъ съ протестомъ Бэкона—его не слѣдуетъ брать за зерно положительной философіи. Это былъ протестъ разочарованныхъ умовъ. Тогдашняя философія вела къ скептицизму; но ни одинъ энергическій человѣкъ не могъ удовлетвориться скептицизмомъ. Философія была признана несостоятельной, не потому, что былъ открытъ болѣе вѣрный и безопасный путь изслѣдованія, но потому, что философія, какъ оказалось, никуда не вела. Такимъ скептицизмомъ, какъ скептицизмъ софистовъ, не могъ удовлетворяться ни одинъ великій философскій умъ. Съ Сократомъ снова вошла въ силу философія.

ЧЕТВЕРТАЯ ЭПОХА.

НОВАЯ ЭРА, ОТКРЫТАЯ ИЗОБРѢТЕНІЕМЪ НОВАГО МЕТОДА.

ГЛАВА I.

Сократъ.

§ 1. Жизнь Сократа.

Въ то время какъ блестящіе софисты наживали себѣ деньги и славу, протестуя противъ философіи и выдавая за науку словопренія и краснорѣчіе, среди ихъ появился странный противникъ, который представлялъ совершенную противоположность съ ними. Софисты пренебрегали истиной и отрицали ее. Онъ сдѣлалъ ее своей возлюбленной. Его всеобъемлющая, мудрая душа стремилась трудомъ непрестаннымъ и упорнымъ къ совершенному общенію съ истиной. Софисты оставили истину ради денегъ и славы, онъ же оставался вѣренъ ей въ бѣдности. Они брались учить всему; онъ зналъ только одно, что ничего не знаетъ, и отрицалъ возможность учить чему бы то ни было. Онъ полагалъ однако, что можетъ быть полезенъ другимъ такимъ же какъ онъ людямъ, не уча ихъ, но помогая имъ учиться. Его назначеніе состояло въ томъ, чтобы разбирать мысли другихъ, что онъ остроумно выражалъ, уподобляя свою дѣятельность

званію своей матери,—повивальной бабки. Что она дѣлала для беременныхъ женщинъ, то онъ дѣлалъ для мущинъ, чреватыхъ мыслями. Онъ былъ акушеромъ идей. Онъ помогалъ мыслямъ родиться и потомъ, выведя ихъ на свѣтъ, разсматривалъ, способны ли онѣ жить: привѣтствовалъ вѣрныя и уничтожалъ ложныя. За свое пособіе онъ не требовалъ денежной награды, и упорно отказывался отъ всякихъ подарковъ.

Своими вопросами Сократъ не давалъ покоя всѣмъ людямъ, которые славились мудростью своею и умственнымъ превосходствомъ; они бывали часто сбиваемы съ толку пріемами новаго ихъ соперника. Кто онъ таковъ? Сократъ сынъ Софрониска. Что онъ дѣлаетъ? Бесѣдуетъ. Зачѣмъ? Чтобы изобличить заблужденіе. Нерѣдко какой-либо пышный софистъ въ своей развѣвающейся одеждѣ, окруженный толпою жадныхъ слушателей, относился съ невыразимымъ презрѣніемъ къ бѣдному, скромно одѣтому Сократу. Онъ былъ грубъ и не привлекателенъ въ обращеніи, не походилъ на болѣе уважаемыхъ гражданъ по своей обстановкѣ. Босоногій, ходилъ онъ по улицамъ Аѳинъ, погруженный въ мысляхъ. Иногда, задумавшись, стоялъ онъ по цѣлымъ часамъ на одномъ мѣстѣ. Всякій день приходилъ онъ на площадь и вступалъ въ пренія со всѣми желающими. По наружности онъ походилъ на Силена. Его приплюснутый носъ съ широкими вздернутыми ноздрями, глаза на выкатѣ, толстыя, чувственныя губы, неуклюжая фигура и выпяченный животъ могли служить удобнымъ предметомъ для насмѣшекъ. Но когда этотъ Силенъ начиналъ говорить, въ рѣчи его было такое обаяніе, что оно очаровывало даже тѣхъ кого отталкивала его наружность; Алкивіадъ говоритъ о себѣ, что онъ принужденъ былъ затыкать уши и бѣжать, чтобы не засидѣться подлѣ Сократа и «не состарѣться, слушая его.» Послушаемъ, какъ описываетъ его Алкивіадъ: (*)

«Я начну похвальное слово Сократу уподобляя его извѣстной статуѣ. Можетъ быть, онъ приметъ это за насмѣшку, но увѣряю васъ, что это сравненіе необходимо для объясненія истины. Итакъ я утверждаю, что Сократъ точь въ точь похожъ на тѣхъ Силеновъ,

(*) Платона Symposium.

которые сидятъ въ лавкахъ у ваятелей, изваянные съ флейтами или трубками въ рукахъ, но если раздѣлить ихъ на двое, то окажется, что внутри ихъ содержатся изображенія боговъ. Я утверждаю, что Сократъ похожъ на сатира Марсія; я думаю, — ты и самъ не станешь отрицать, что твой видъ и твоя наружность напоминаетъ этихъ Сатировъ; теперь послушай, насколько ты похожъ на нихъ и въ остальномъ. Не правда ли, что ты вспыльчивъ и презрителенъ? Если ты скажешь: нѣтъ, я поставлю свидѣтелей. Не правда ли, что ты флейтщикъ и притомъ болѣе чудесный, чѣмъ онъ, потому что Марсій и каждый играющій на флейтѣ ту музыку, которая идетъ съ небесъ и о которой говорятъ, что ей училъ людей Марсій, прельщаетъ людей силою устъ; одна эта музыка дѣлаетъ способнымъ, играющаго ее, искуснаго или неискуснаго музыканта привлекать души людей и въ силу божественности своей природы обнаруживаетъ тѣхъ изъ людей, которые нуждаются въ богахъ и таинствахъ. Ты отличаешься отъ Марсія только тѣмъ, что производишь одинаковое съ нимъ впечатлѣніе безъ инструмента, одними словами. Слушая рѣчь Перикла, или какого либо другаго превосходнаго оратора, никто не бываетъ ею озадаченъ; но, слыша тебя или даже твои слова, повторенныя другимъ, даже грубымъ и неискуснымъ говоруномъ, женщиною, мужчиною, или дитятею, всѣ мы бываемъ поражены и очарованы рѣчью, потрясающею наши души. Еслибы меня не останавливало опасеніе, что я слишкомъ пьянъ теперь, то я поклялся бы вамъ въ томъ, какія странныя ощущенія выносилъ я отъ его словъ и теперь выношу, когда я слышу его рѣчи; сердце мое бьется сильнѣе, нежели у тѣхъ, которые празднуютъ таинства Корибантовъ, мои слезы текутъ изъ глазъ отъ его рѣчей, тоже самое случается нетолько со мною, но и съ другими. Я слышалъ Перикла и другихъ превосходныхъ ораторовъ, ихъ рѣчи нравились мнѣ; но я не испытывалъ ничего подобнаго; душа моя не смущалась, не наполнялась собственными своими же упреками, не упадала распростершись ницъ по-рабски. Этотъ же Марсій часто производилъ на меня подобное дѣйствіе, дотого сильное, что жизнь, которую я велъ, казалась мнѣ едва достойною того чтобъ жить. Не отнѣкивайся, Сократъ, я знаю, что еслибы я теперь рѣшился слушать тебя, то я бы не могъ устоять и сталъ бы испытывать тоже самое; онъ за-

ставляетъ меня, друзья мои, сознаться, что, самъ нуждаясь во многомъ, я забываю мои собственныя нужды, чтобы заняться нуждами аоинянъ. Я затыкаю уши, какъ отъ пѣнія сиренъ, и бѣгу подальше, чтобы не засидѣться подлѣ него и не состарѣться, слушая его; этотъ человѣкъ заставилъ меня испытывать чувство стыда, котораго, я думаю, никто во мнѣ не подозрѣвалъ, онъ одинъ внушилъ мнѣ раскаяніе и страхъ, потому что въ присутствіи его я чувствую, что не могу опровергнуть того, что онъ говоритъ, или отказаться исполнить то, чего онъ требуетъ; но едва я удаляюсь отъ него, какъ жажда славы въ глазахъ толпы беретъ верхъ надо мной. Оттого-то я убѣгаю и прячусь отъ него, — при его видѣ я чувствую себя униженнымъ, ибо не исполнилъ того, что призналъ при немъ своимъ долгомъ; и часто, часто желалъ я, чтобы не видать было его между людьми. Но случись это, я чувствую, что буду страдать еще большія муки, такъ что я не знаю, куда мнѣ уйти или что мнѣ дѣлать съ этимъ человѣкомъ. Вотъ то, что и я и многіе другіе терпѣли отъ игры этого Сатира.

«Замѣтьте, какъ онъ похожъ на то, что я о немъ сказалъ, и какой чудной силою обладаетъ онъ. Я знаю, никто изъ васъ не понимаетъ настоящей природы Сократа; но такъ какъ я уже началъ, то и постараюсь объяснить вамъ ее. Вы замѣтили, какъ страстно ищетъ Сократъ сближенія съ красивыми людьми и какимъ невѣждою онъ самъ себя представляетъ, — качества, повидимому въ высшей степени силеническія; это, друзья мои, наружная форма, въ которую онъ облекъ себя подобно изваяннымъ Силенамъ; потому что если вы раскроете его, вы найдете въ немъ удивительную умѣренность и мудрость. Онъ не заботится объ одной красотѣ,—но презираетъ болѣе, нежели могли бы подумать, всѣ внѣшнія блага, каковы красота, богатство, слава, все, съ чѣмъ толпа поздравляетъ обладателя. Онъ ставитъ ни во что эти блага и насъ, поклоняющихся имъ и, живя среди людей, обращаетъ въ игрушки своей ироніи предметы ихъ благоговѣнія. Но я не знаю, видѣлъ ли кто-нибудь изъ васъ божественные образы внутри его, когда онъ открывался и бывалъ серьезенъ. Я видѣлъ ихъ,—и они такъ божественно прекрасны, такъ золотисты и чудесны, что всякое приказаніе Сократа непремѣнно должно быть исполняемо, какъ велѣніе Бога.

«Можно прославлять Сократа за другія чудесныя качества, но сіи послѣднія таковы, что встрѣчаются порознь и у другихъ людей. Въ Сократѣ несравненно то, что онъ не похожъ, и выше всякаго сравненія съ другими людьми — и тѣми, которые жили въ древности, и тѣми, которые теперь живутъ. Можно предположить, что на Ахилла похожъ былъ Бразидъ и многіе другіе, Периклъ заслуживаетъ сравненія съ Несторомъ и Антеноромъ; вѣроятно можно бы отыскать общія черты и въ другихъ замѣчательныхъ лицахъ разныхъ временъ. Но при всемъ желаніи ни средь настоящаго, ни средь прошедшихъ поколѣній нельзя найти столь особеннаго человѣка, столь необыкновеннаго и въ самомъ себѣ и въ своихъ рѣчахъ. Его можно сравнить развѣ только съ такими, съ коими я сравнивалъ его недавно, ибо и онъ самъ и его рѣчи всего болѣе напоминаютъ силеновъ и сатировъ. Сначала я забылъ указать вамъ на то, какъ похожи его рѣчи на тѣхъ сатировъ, которыхъ раскроешь, потому что если кто станетъ прислушиваться къ рѣчамъ Сократа, то онѣ покажутся ему сначала крайне смѣшными; фразы и выраженія, употребляемыя имъ, походятъ на складки лица грубыхъ, распутныхъ сатировъ. Онъ вѣчно говоритъ о плавильщикахъ, о кожевникахъ, о дубильщикахъ, — это его постоянная привычка, такъ что тупой, ненаблюдательный слушатель непремѣнно расхохочется слыша его. Но человѣкъ, который заглянетъ въ эту рѣчь, когда она отворена, и вникнетъ въ значеніе его словъ, увидитъ, что изъ всего, что входитъ въ умъ человѣка изъ разговоровъ они только одни имѣютъ глубокій и убѣдительный смыслъ, что они божественны, что они представляютъ уму безчисленные образы всякаго совершенства, что они направлены къ достиженію важнѣйшихъ цѣлей или, лучше сказать, къ достиженію того, что долженъ считать существеннымъ, для удовлетворенія своего честолюбія, человѣкъ, стремящійся къ обладанію прекраснымъ и добрымъ.

За это, друзья мои, я и хвалю Сократа.

Этотъ Силенъ былъ самымъ страшнѣйшимъ изъ всѣхъ противниковъ, какихъ когда-либо встрѣчали софисты; но это еще не большая слава для того, кто сдѣлался впослѣдствіи одною изъ знаменитѣйшихъ личностей всемірнаго пантеона, — кто далъ новый толчокъ человѣческому уму и завѣщалъ человѣчеству великій примѣръ геройской жизни, посвященной истинѣ и увѣнчанной мученичествомъ. Въ Сократѣ все замѣчательно: наружность, характеръ, положеніе, задача его философіи, методъ, жизнь и смерть. Къ счастью его характеръ и направленіе такъ ясно изображены въ произведеніяхъ Платона и Ксенофонта, что хотя на портретѣ, быть можетъ, онъ и польщенъ, но сходство все-таки несомнѣнно.

Сократъ родился въ 469 г. до Р. Хр. отъ Софрониска, ваятеля (*), и Фенареты, повивальной бабки. Родители, несмотря на бѣдность, постарались дать ему, какъ говорятъ, обыкновенное по тогдашнему времени образованіе. Кромѣ того, онъ изучалъ искусство отца, не знаемъ, успѣшно ли, — вѣроятно нѣтъ; такъ какъ Сократъ бросилъ его очень скоро. Группа грацій, приписываемая по преданію рѣзцу Сократа, хранилась многіе вѣка среди другихъ сокровищъ искусства въ Акрополѣ, но мы не имѣемъ никакихъ средствъ опредѣлить подлинность этого произведенія. Діогенъ Лаэрцій говоритъ, что богатый Критонъ, аѳинянинъ, которому понравился Сократъ, взялъ его изъ лавки и воспиталъ. Этотъ Критонъ сдѣлался впослѣдствіи почтительнымъ ученикомъ великаго генія, котораго онъ открылъ.

Зная изъ собственныхъ словъ Сократа, что въ молодости онъ занимался физикою, которую страстно любилъ, и что впослѣдствіи онъ совершенно бросилъ эту науку, и даже считалъ ее безбожной (**), мы находимъ лишнимъ вступать въ споръ съ германскими критиками, учился ли онъ или нѣтъ у Архелая и Анаксагора. Онъ учился краснорѣчію у Продика; (***) это не опровергается тѣмъ мѣстомъ у Ксенофонта (****), гдѣ Сократъ говоритъ: «Вы меня презираете, потому что переплатили много денегъ Протагору, Горгію, Продику и другимъ за ихъ ученіе; я же долженъ добывать свою философію изъ собственнаго мозга.» Безъ сомнѣнія, никто не имѣетъ болѣе правъ, нежели Со-

---

(*) Dr. Виггерсъ говоритъ, что Тимонъ Силлографъ называетъ Сократа въ насмѣшку λιθοξόος, каменьщикомъ. Онъ забываетъ, что λιθοξόος есть одно изъ названій скульпторовъ, какъ учитъ насъ Лукіанъ въ разсказѣ о своей молодости.

(**) У Ксенофана «безуміе». Memorab lib. I. c. 1.

(***) Платонъ. Meno, стр. 96.

(****) Convivium, т. 5.

кратъ, гордиться оригинальностью: онъ не заимствовалъ ни у кого своей философіи. Онъ проторилъ новую стезю, доискиваясь рѣшенія вопроса о сущности міра, онъ стремился, какъ прекрасно выражается Морисъ, найти свѣтъ, озаряющій его путь по міру.

Сократъ началъ учить уже въ среднихъ лѣтахъ. Сохранилось мало анныхъ о его жизни съ того времени, какъ онъ оставилъ отца, до тѣхъ поръ пока онъ началъ учить. Къ этому времени относится разсказъ о его женитьбѣ на Ксантиппѣ и о домашнихъ непріятностяхъ, послѣдовавшихъ за тѣмъ. Сократъ прижилъ съ нею троихъ дѣтей. Злой нравъ Ксантиппы и терпѣніе, съ которымъ переносилъ его Сократъ, вошли въ пословицу. Она стала типомъ, ея имя стало прозвищемъ своенравныхъ женщинъ. Сократъ шутя такъ объяснялъ свой выборъ: «кто хочетъ стать искуснымъ наѣздникомъ, тотъ выбираетъ самыхъ дикихъ лошадей; обуздавъ ихъ, онъ можетъ справиться со всѣми другими. А такъ какъ я хочу жить и обращаться съ людьми, то и женился на этой женщинѣ, вполнѣ увѣренный, что, ужившись съ ней, уживусь со всякимъ (*).

До начала своей учительской дѣятельности Сократъ исправлялъ воинскую повинность, участвовалъ и отличался въ трехъ битвахъ. Въ первой ему была присуждена награда за храбрость. Онъ отказался отъ нея въ пользу Алкивіада, дабы поощрить его къ доблестнымъ дѣламъ. Несмотря на суровость зимы, на ледъ и снѣгъ, толстымъ слоемъ покрывшіе почву, онъ ходилъ босикомъ, въ легкой одеждѣ. Однажды онъ простоялъ предъ лагеремъ 24 часа на одномъ и томъ же мѣстѣ, погруженный въ размышленія. Платонъ даетъ намъ прекрасное описаніе Сократа во время этого похода:

«Одно время мы были соратниками и имѣли общій столъ въ лагерѣ предъ Потидеею. Сократъ переносилъ лишенія нетолько терпѣливѣе меня, но и терпѣливѣе всѣхъ другихъ: когда, какъ часто случается въ походѣ, наши припасы оскудѣвали, никто не могъ такъ выносить голодъ, какъ Сократъ; а когда пища была въ изобиліи, никто не ѣлъ съ такимъ аппетитомъ, какъ онъ. Онъ не любилъ напиваться, но когда его принуждали къ тому, то онъ бралъ верхъ надо

(*) Ксенофонтъ Convivium II.

всѣми даже въ томъ, къ чему онъ менѣе всего былъ привыченъ, и, что всего удивительнѣе, никто никогда не видалъ Сократа пьянымъ, — ни въ это время, ни послѣ. Зимой, (а зимы въ тѣхъ мѣстахъ чрезвычайно суровы), онъ спокойно выносилъ невѣроятныя неудобства, между прочимъ, когда былъ несносный морозъ и никто не выходилъ изъ палатокъ или, выходя тщательно окутывался, подвязывая шерсть подъ стопы и обвертывая ихъ мѣхомъ, Сократъ носилъ тотъ же плащъ, которымъ онъ обыкновенно одѣвался, и ходилъ босикомъ по льду гораздо покойнѣе, нежели тѣ, которые обувались столь старательно; такъ что воины думали, что онъ издѣвается надъ ихъ невыносливостью. Стоило бы пересказать все, что этотъ мужественный человѣкъ дѣлалъ и переносилъ въ этомъ походѣ.

«Однажды рано утромъ замѣтили его стоящимъ на одномъ мѣстѣ, задумавшись; казалось, онъ не можетъ распутать предмета своихъ мыслей, и потому продолжаетъ стоять, размышляя и разсуждая самъ съ собою; въ полдень воины опять увидали его и сказали другъ другу: «Сократъ стоитъ здѣсь и размышляетъ съ самаго утра». Наконецъ, нѣсколько іонійцевъ пришли на то мѣсто и, поужинавъ (дѣло было лѣтомъ), принесли свои одѣяла и легли на нихъ спать на свѣжемъ воздухѣ. Они замѣтили, что Сократъ стоялъ такимъ образомъ всю ночь до утра; потомъ, когда взошло солнце, онъ привѣтствовалъ его молитвою и ушелъ.

«Я не долженъ пропустить того, чѣмъ бываетъ Сократъ въ бою. Въ той битвѣ, послѣ которой полководцы назначили мнѣ награду за храбрость, Сократъ, одинъ изъ всѣхъ, явился спасителемъ моей жизни; онъ стоялъ подлѣ меня; когда я упалъ, получивъ рану, онъ спасъ и меня и мое оружіе отъ рукъ враговъ. Я просилъ полководцевъ дать награду ему, какъ болѣе достойному. И ты не можешь отрицать, Сократъ, что, когда полководцы желая почтить особу моего званія, хотѣли дать мнѣ награду, ты, еще болѣе полководцевъ хотѣлъ, чтобы эта слава досталась не тебѣ, а мнѣ.

«Надо было видѣть Сократа, когда наши войска были разбиты и обращены въ бѣгство при Деліумѣ. Въ это время я былъ между кавалеристами, а онъ шелъ пѣшкомъ, тяжело вооруженный. Послѣ окончательнаго пораженія нашихъ войскъ, онъ и Лахій отсту-

пали вмѣстѣ. Я случайно встрѣтилъ ихъ и успокоилъ, говоря, что не оставлю ихъ. Такъ какъ я сидѣлъ верхомъ на лошади, и, слѣдовательно, гораздо менѣе занятъ былъ своимъ собственнымъ положеніемъ, то мнѣ довелось лучше, чѣмъ при Потидеѣ, наблюдать, какъ прекрасенъ Сократъ въ эти минуты, какъ далеко превосходилъ онъ Лахія присутствіемъ духа и мужествомъ. Твое изображеніе его на сценѣ, Аристофанъ, было совсѣмъ не похоже на него въ этомъ случаѣ, онъ шелъ и смотрѣлъ величаво по сторонамъ, покойно озираясь на друзей и враговъ; каждый издали могъ понять, что тотъ, кто осмѣлится напасть на него, встрѣтитъ отчаянное сопротивленіе. Такимъ образомъ онъ и его товарищъ ушли невредимые, ибо, во время бѣгства, преслѣдуютъ и убиваютъ тѣхъ, кто бѣжитъ въ разсыпную, но не всѣ рѣшаются нападать на людей, являющихъ даже послѣ пораженія такое безстрашіе, какъ Сократъ.»

Бросимъ бѣглый взглядъ на общественную дѣятельность Сократа. Ученіе его было чисто этическое, и потому важно знать насколько оно было примѣнимо къ практической жизни. Онъ провозглашалъ господство добродѣтели надъ всѣми другими житейскими правилами; онъ убѣждалъ людей держаться мужественно и неуклонно справедливости, которая одна доставляетъ истинное счастіе; онъ утверждалъ, что только неправедные люди несчастны. Былъ ли онъ самъ добродѣтеленъ? Былъ ли онъ счастливъ? Вопросъ этотъ очень важенъ; на него можетъ быть данъ полный отвѣтъ.

Сократъ-сенаторъ былъ еще мужественнѣе Сократа-воина. Онъ обладалъ тѣмъ высокимъ нравственнымъ мужествомъ, которое можетъ бравировать нетолько смерть, но и общественное мнѣніе. Онъ представляетъ почти единственный въ исторіи примѣръ человѣка, который могъ одинаково давать отпоръ и тираніи, и деспотической, необузданной, своевольной толпѣ. Однажды тридцать тирановъ позвали его и съ нимъ еще четырехъ человѣкъ въ такъ-называемый Ѳолосъ — зданіе, въ которомъ обѣдали Пританы. Тамъ ему было дано приказаніе привезти Леона Саламинскаго въ Аѳины. Леонъ получилъ право аѳинскаго гражданства, но, боясь жестокости тирановъ, удалился въ Саламинъ. Сократъ наотрѣзъ отказался отъ исполненія этого порученія. Вотъ его собственныя слова: «Правительство, несмотря на свое могущество, не можетъ заставить меня поступить несправедливо; когда мы вышли изъ Ѳолоса, другіе четверо поѣхали въ Саламинъ и взяли Леона, я же пошелъ домой. Можетъ быть, меня казнили бы за это смертью, но правительство вскорѣ было свергнуто.»

Въ другой разъ онъ имѣлъ столкновеніе съ шумной черныю. Сократъ былъ въ то время сенаторомъ, — единственная государственная должность, которую онъ когда-либо занималъ. Аѳинскій сенатъ состоялъ изъ 500 выборныхъ отъ 10 филъ. Члены каждой филы предсѣдательствовали поочередно, въ продолженіе 35 или 36 дней, и назывались пританами. Изъ 50 пританов, десятеро предсѣдательствовали каждые семь дней, каждый день одинъ изъ этихъ десяти занималъ высшее мѣсто и носилъ титулъ эпистата. Онъ представлялъ всѣ дѣла народному собранію, предлагалъ вопросы для голосованія, повѣрялъ голоса, короче сказать, велъ всѣ дѣла собранія. Этою властью онъ пользовался только одинъ день, но на этотъ день ему довѣрялись ключи Акрополя и государственной казны.

Сократъ былъ эпистатомъ въ день, когда должно было состояться несправедливое рѣшеніе по дѣлу адмираловъ, которые упустили похоронить мертвыхъ, послѣ битвы при Аргинузахъ. Погребеніе мертвыхъ считалось священною обязанностью. (*) Народъ вѣрилъ, что тѣни непогребенныхъ, лишенныя покоя, блуждаютъ въ теченіе ста лѣтъ по берегамъ Стикса. Послѣ битвы при Аргинузахъ, поднялась сильная буря, помѣшавшая адмираламъ взять тѣла убитыхъ. Они оставили нѣсколько низшаго чина офицеровъ (таксіарховъ) для исполненія этой обязанности. Сильная буря воспрепятствовала симъ послѣднимъ исполнить это порученіе. Адмиралы были позваны въ судъ. Они поставили въ свидѣтели кормчихъ, показавшихъ, что буря сдѣлала погребеніе невозможнымъ; кромѣ того они ссылались на то, что оставили таксіарховъ, на которыхъ и должна пасть вся вина, если только она существовала. Эти оправданія естественно подѣйствовали на народъ, который освободилъ бы адмираловъ, еслибы вопросъ о винѣ ихъ пущенъ былъ немедленно на голоса. Но обвинители постарались отложить со-

(*) Антигона Софокла основана на святости этой обязанности.

браніе до слѣдующаго дня, подъ предлогомъ, что темнота мѣшаетъ считать голоса по поднятымъ рукамъ. Между тѣмъ враги адмираловъ употребили въ дѣло все то, что можетъ воспламенить народныя страсти. Вопли и печальный видъ родственниковъ убитыхъ, нарочно отысканныхъ для этой трагической сцены, сильно подѣйствовали на собраніе. На голосованіе былъ предложенъ общій вопросъ, хорошо ли поступили адмиралы, оставивъ мертвыя тѣла; по рѣшенію сената въ случаѣ утвердительнаго отвѣта на этотъ вопросъ адмиралы должны были быть присуждены къ смертной казни и къ конфискаціи имущества. Но законъ не допускалъ осужденія всѣхъ адмираловъ заразъ по одному голосованію. Пританы, съ Сократомъ во главѣ, отказались пустить противозаконный вопросъ на голоса. Народъ взволновался и сталъ громко требовать, чтобы преданы были суду люди противящіеся его волѣ. Пританы колебались, уступали, одинъ Сократъ оставался твердъ не обращая вниманія на угрозы толпы. Онъ счелъ долгомъ служить правосудію и отказался допустить несправедливость. Вслѣдствіе его отказа вопросъ не могъ быть пущенъ на голоса и опять отсроченъ. На другой день предсѣдательствовалъ другой эпистатъ, и адмиралы были подвергнуты осужденію. (*)

Сократъ не могъ показаться на площади, не обращая на себя всеобщаго вниманія. Его безобразная наружность, его нравственныя качества и волшебный даръ слова возбуждали и привлекали къ нему вниманіе. Онъ сталъ извѣстенъ каждому гражданину. Кто не слушалъ его? Кто не наслаждался его неподражаемой ироніей? Кто не видалъ какъ онъ смирялъ дерзость и самонадѣянность какихъ-нибудь извѣстныхъ умниковъ? Дѣйствительно Сократъ былъ страшнымъ соперникомъ для всякаго, считавшаго себя мудрецомъ, потому только, что умѣлъ бойко говорить,—а такихъ было не мало. Онъ постоянно увѣрялъ, что самъ ничего не знаетъ. Когда какой нибудь ученый мужъ провозглашалъ себя знатокомъ какого-либо дѣла, особенно если толпа поклонниковъ признавала за нимъ это знаніе, Сократъ непремѣнно подходилъ къ нему, притворялся невѣждою и просилъ поученія. Польщенный смиреніемъ своего слушателя, учитель начиналъ учить. Ученикъ

(*) Виггерсъ, стр. 51—55.

задавалъ вопросъ; учитель, ничего не подозрѣвая, соглашался на какое-нибудь совершенно очевидное предложеніе, потомъ соглашался и на столь же очевидное заключеніе, выведенное изъ этого предложенія,—съ этой минуты онъ былъ потерянъ. Сильною своею логикою, тонкимъ остроуміемъ, а иногда и смѣлою софистикою, Сократъ опутывалъ его сѣтью, изъ которой онъ никакъ не могъ освободиться. Оказывалось, что его же собственныя уступки вели къ уродливымъ заключеніямъ; онъ отрицалъ эти заключенія, но не понималъ, въ чемъ заключалась самая суть ошибки. Смѣхъ присутствовавшихъ возвѣщалъ ему его пораженіе. Предъ нимъ стоялъ противникъ, невозмутимо спокойный, повидимому и не помышлявшій осмѣивать его. Смущенный, но не убѣжденный, знатокъ уходилъ, досадуя на себя, а еще болѣе на хитраго врага.

Сократа часто смѣшивали съ софистами, но онъ совершенно расходился съ ними въ цѣли. Софисты отвергали возможность истины, Сократъ же, опровергая доводы противниковъ съ проніей, шутливо, а иногда, просто играя словами,—всегда старался только о томъ, чтобы сдѣлать истину очевидною. Преслѣдованіе истины было его цѣлью даже въ самыя игривыя минуты.

Такого рода словопренія происходили ежедневно въ Аѳинахъ; посредствомъ нихъ, по всей вѣроятности, Сократъ пріобрѣлъ ту извѣстность, которая заставила Аристофана избрать его въ архисофисты въ своей комедіи: «Облака». Несомнѣнно, что онъ былъ страшнымъ врагомъ для своихъ противниковъ. Никто не былъ безопасенъ отъ его нападокъ; ни одинъ человѣкъ, претендующій на какое-нибудь знаніе, не могъ ускользнуть отъ него. Въ доказательство приведемъ разсказъ самого Сократа, передаваемый Платономъ въ его «Апологіи». Сократъ описываетъ свои собственныя ощущенія, когда ему сказали, что Аполлонъ назвалъ его мудрѣйшимъ изъ людей. Онъ не могъ понять этого. Зная себя человѣкомъ, ничего не знающимъ и, въ то же время, не смѣя усомниться въ истинѣ словъ бога, онъ былъ поставленъ въ большое затрудненіе. «Я пошелъ къ одному изъ тѣхъ, которые слывутъ мудрецами, думая, что у него скорѣй всего увѣрюсь въ ошибочности оракула и скажу: «этотъ человѣкъ мудрѣе меня». Присмотрѣвшись къ этому человѣку (я не назову его, скажу только, что онъ былъ одинъ

изъ политиковъ) и поговоривъ съ нимъ, я пришелъ къ тому убѣжденію, что этотъ человѣкъ казался многимъ другимъ, а въ особенности самому себѣ, мудрецомъ, но на дѣлѣ не былъ имъ. Тогда я попытался убѣдить его, что онъ только считаетъ себя мудрецомъ, но не есть собственно мудрецъ. Я только оскорбилъ этимъ и его и многихъ присутствовавшихъ. Уходя, я сказалъ самому себѣ: «я мудрѣе этого человѣка, потому что повидимому ни одинъ изъ насъ не знаетъ ничего нужнаго; но онъ, не зная, воображаетъ, что знаетъ, а я дѣйствительно не знаю, но и не думаю, что знаю. Слѣдовательно, кажется, что я все-таки немного мудрѣе его». Потомъ я отправился къ другому, еще мудрѣе перваго и пришелъ къ тѣмъ же результатамъ; опять оскорбилъ и его, и многихъ другихъ. Продолжая поступать такимъ образомъ, я съ прискорбіемъ и страхомъ замѣтилъ, что наживаю себѣ враговъ; но надо было жертвовать всѣмъ для служенія богу, надо было изучать настоящій смыслъ оракула и сходить ко всѣмъ, кто, повидимому, знаетъ что-нибудь. И вотъ, аѳиняне, впечатлѣніе, вынесенное мною: наиболѣе знаменитые люди показались мнѣ наиболѣе недостаточными; менѣе извѣстныя лица показались мнѣ гораздо болѣе разумными.

«Покончивъ съ политиками, я пошелъ къ поэтамъ, трагикамъ, диѳирамбикамъ и другимъ, думая, что, вѣроятно, я окажусь менѣе знающимъ въ сравненіи съ ними. Взявъ нѣкоторыя изъ ихъ наиболѣе отдѣланныхъ поэмъ, я спросилъ у авторовъ (надѣясь чему-нибудь научиться), что означаютъ эти поэмы? Мнѣ стыдно, аѳиняне, сказать истину; но я долженъ признаться: почти каждый изъ присутствовавшихъ могъ бы лучше толковать объ этихъ произведеніяхъ, нежели сами ихъ творцы. Я скоро убѣдился, что все, что пишутъ поэты, дѣлается ими не по внушенію разума, но по какому-то естественному побужденію и восторгу, причемъ они дѣйствуютъ подобно пророкамъ и произносящимъ оракулы. Эти послѣдніе говорятъ часто очень умныя вещи, но рѣшительно не знаютъ, что говорятъ.

Наконецъ я прибѣгъ къ художникамъ, потому что хотя и сознавалъ, что я, нѣкоторымъ образомъ, ничего не знаю, но надѣялся, что найду у нихъ обладающими многими полезными знаніями. Я не ошибся; они знали многое, чего я не зналъ, и были настолько мудрѣе меня. Но

и въ нихъ я замѣтилъ тотъ же недостатокъ, какъ и въ поэтахъ; каждый, знавшій свое искусство, считалъ себя, по тому самому, наиболѣе свѣдущимъ и въ другихъ важнѣйшихъ дѣлахъ; эта самоувѣренность помрачала всю ту мудрость, которою они обладали. Этими поисками, аѳиняне, я нажилъ, съ одной стороны, множество страшнѣйшихъ враговъ, взводившихъ на меня множество лживыхъ обвиненій, а съ другой—пріобрѣлъ имя и репутацію мудреца.»

Сократъ подобно д—ру Джонсону, не любилъ сельской природы. «Сэръ, говорилъ докторъ, когда вы видѣли одно зеленое поле, то вы знакомы со всѣми зелеными полями; сэръ, я люблю смотрѣть на людей. Отправимся въ Чипсайдъ.» Въ томъ же родѣ отвѣчаетъ Сократъ на упрекъ Федра, въ томъ, что онъ не знакомъ даже съ окрестностями Аѳинъ: «Я желаю учиться; но отъ полей и деревьевъ я не научусь ничему; меня могутъ научить только люди въ городѣ». И его всегда можно было найти тамъ гдѣ собирались люди. (*) Готовый вступать въ пренія со всякимъ, онъ ни съ кого не требовалъ денегъ.

Сократъ не читалъ лекцій, онъ просто только разговаривалъ. Онъ не писалъ книгъ (**), а только спорилъ. Нельзя сказать, чтобы онъ имѣлъ настоящую школу; онъ даже не излагалъ систематически своего ученія. Подъ именемъ его школы надо подразумѣвать толпу поклонниковъ, окружавшихъ его всюду, гдѣ онъ появлялся, говорившихъ съ нимъ при всякомъ удобномъ случаѣ и раздѣлявшихъ его коренныя убѣжденія.

Неизвѣстно, въ какое именно время Сократъ оставилъ званіе скульптора, достовѣрно только что въ зрѣлыхъ лѣтахъ и въ старости онъ посвятилъ себя исключительно дѣлу поученія другихъ, бросивъ всѣ другія занятія общественныя и частныя, и пренебрегая всѣми средствами къ пріобрѣтенію богатства. Мы не можемъ не говорить о

(*) Ксенофонтъ. Memorab. т. I. Καὶ ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολὺ τοῖς δὲ βουλομένοις ἐξῆν ἀκούειν.

(**) Послѣ этого мы можемъ признать исторически достовѣрнымъ мнѣніе о безполезности книгъ, передаваемое Платономъ отъ лица Сократа. Книгъ нельзя допрашивать, онѣ не могутъ отвѣчать; слѣдовательно не могутъ учить; мы можемъ узнать изъ нихъ только то, что и раньше знали. Phaedrus, 96.

немъ какъ объ учителѣ, хотя самъ онъ отклонялъ это названіе, находя, что его дѣло только говорить или бесѣдовать. Съ ранняго утра посѣщалъ онъ публичныя гулянья, гимназіи для тѣлесныхъ упражненій и школы, гдѣ поучалось юношество; онъ появлялся на площади въ часы, когда тамъ было наибольшее стеченіе народа, бродилъ между лавками и столами, на которыхъ выставлялись на продажу товары; цѣлый день проводилъ онъ такимъ образомъ среди людей. Онъ разговаривалъ съ богатымъ и бѣднымъ, со старикомъ и юношей, со всякимъ, желавшимъ говорить съ нимъ, и вслухъ всякому желавшему послушать. Онъ нетолько не требовалъ и не принималъ вознагражденія, но даже не дѣлалъ различія между людьми; никого не лишалъ разговора, со всѣми бесѣдовалъ объ однихъ и тѣхъ же общихъ предметахъ. Бесѣды его возбуждали живой интересъ, онѣ приносили пользу и наслажденіе, такъ что у многихъ вошло въ привычку всюду сопровождать Сократа въ качествѣ собесѣдниковъ и слушателей. Эту-то вѣчно мѣняющуюся свиту Сократа и называетъ обыкновенно его учениками и его школою, хотя ни онъ, ни его личные друзья никогда не употребляли словъ: «учитель» и «ученикъ», для обозначенія своихъ взаимныхъ отношеній. Кромѣ Сократа, ни въ Аѳинахъ, ни въ какомъ-нибудь другомъ греческомъ городѣ никто и никогда не училъ такъ, какъ онъ: постоянною бесѣдою безъ разбора лицъ и времени. Оригинальный образъ жизни Сократа нетолько дѣлалъ слова его доступными болѣе обширному кругу слушателей, но и доставлялъ ему лично всеобщую извѣстность. Пріобрѣтая немногихъ друзей и поклонниковъ, возбуждая извѣстные умственные интересы въ умахъ остальныхъ, онъ, въ то же время, наживалъ себѣ бездну личныхъ враговъ. Вѣроятно по этому-то Аристофанъ и другіе комическіе писатели дѣлали его предметомъ своихъ нападокъ какъ представителя философскаго и риторическаго ученія.

Хотя Сократъ былъ странствующимъ рыцаремъ философіи, вѣчно скачущимъ на выручку какой-нибудь пропащей истинѣ, для освобожденія ея изъ оковъ предразсудка, слѣдовательно мало обращалъ вниманія на то, кто его противники, — однако спеціальными врагами его были всетаки софисты. Онъ не упускалъ ни одного случая опровергнуть ихъ ученіе. Сократъ поражалъ софистовъ ихъ же собственнымъ оружіемъ, на ихъ же собственной почвѣ. Онъ зналъ всѣ пріемы ихъ тактики, ихъ силу и ихъ слабыя стороны. Подобно имъ, онъ изучалъ когда-то физику по міросозерцаніямъ древнихъ мыслителей; подобно имъ, онъ убѣдился, что эти міросозерцанія не даютъ достовѣрнаго знанія. Но онъ не пытался, подобно имъ, найти пріютъ въ скептицизмѣ; онъ не считалъ истину призракомъ потому только, что обнять ее нельзя. Послѣ неудачныхъ попытокъ проникнуть въ тайны внѣшняго міра, онъ обратилъ все свое вниманіе на внутренній. Онъ обмѣнялъ физику на нравственность. Невозможность объяснить силы, управляющія явленіями природы, не поколебала его вѣры въ достовѣрность нравственныхъ истинъ, къ которымъ его совѣсть такъ непреодолимо привлекала его вниманіе. Чувственный міръ можетъ быть измѣнчивъ и обманчивъ, но голосъ совѣсти не обманываетъ никогда. Сосредоточивъ свое вниманіе на внутреннемъ мірѣ, онъ открылъ нѣкоторыя истины, которыя по его мнѣнію были безспорны. Онѣ были вѣчны, неизмѣнны, очевидны. Ихъ противополагалъ онъ скептицизму софистовъ. Достовѣрность въ дѣлѣ нравственности послужила скалою, на которой остановилась его душа, потерпѣвшая кораблекрушеніе. На ней могъ онъ безопасно успокоиться. Съ ея высотъ могъ онъ смотрѣть на міръ и свои отношенія къ міру.

Такъ провелъ онъ жизнь, и въ старости долженъ былъ явиться предъ судомъ, обвиненный въ безбожіи и безнравственности. Онъ явился и былъ осужденъ. Вникая въ характеръ этого великаго человѣка, котораго добродѣтели окружены ореоломъ безсмертной славы и дотого поражаютъ наше воображеніе, что кажутся очевидными, несмотря на все свое величіе,—мы не можемъ слышать судъ надъ нимъ и осужденіе его безъ негодованія и отвращенія въ отношеніи къ аѳинянамъ.

Но, во имя человѣчества, будемъ же осторожны въ нашемъ сужденіи. Аѳиняне были вѣтрены, легковѣрны и жестоки,—какъ и всѣ массы людей; положимъ, что они обладали этими качествами въ высшей степени. Нельзя предположить, чтобы они или какой-либо другой народъ осудили бы Сократа, еслибы видѣли въ немъ то, чѣмъ онъ представляется намъ теперь. Еслибы это сдѣлалъ тиранъ, то народъ отмстилъ бы ему. Но они смотрѣли на Сократа

иными глазами. Для нихъ онъ былъ враждебенъ и поплатился за это наказаніемъ.

Современники не въ состояніи понять великаго человѣка. Онъ можетъ быть понятъ только равными себѣ, а равныхъ ему весьма немного. Слава великаго человѣка растетъ въ потомствѣ, потому что является много другихъ великихъ людей, способныхъ цѣнить его. Великій человѣкъ является непремѣнно преобразователемъ въ томъ или другомъ видѣ. Каждый преобразователь долженъ бороться съ существующими предразсудками и глубоко коренящимися страстями. Чтобы проложить себѣ дорогу, онъ долженъ очистить соръ, заграждающій ее. Оттого онъ становится противникомъ своихъ собратій, задѣваетъ ихъ интересы. Ослѣпленные предразсудками, страстью, интересомъ, люди не замѣчаютъ превосходства того, кому противятся, и потому, какъ прекрасно сказалъ Гейне, «вездѣ, гдѣ только великая душа выразитъ свои мысли, бываетъ также и ея Голгоѳа.»

Реформаторы всегда мученики, а Сократъ былъ реформаторомъ. Намъ его обвиненіе кажется несправедливымъ и страшнымъ; а для аѳинянъ оно было равнозначительно изгнанію Эмпедокла и осужденію Протагора. При всей чистотѣ побужденій Сократа, дѣйствія и мнѣнія его были наступательны и раздражали массу. Онъ вызвалъ противъ себя ненависть духа партіи, и это погубило его. *Мы* признаемъ чистоту его побужденій: онъ нападаетъ не на *насъ*. Мы можемъ простить то, что считаемъ его заблужденіями, такъ какъ эти заблужденія не касаются нашихъ интересовъ. Аѳиняне находились въ совершенно другомъ положеніи. Ихъ онъ оскорблялъ. Онъ ненавидѣлъ всякую несправедливость и всякое безразсудство и обличалъ ихъ при всякомъ удобномъ случаѣ. Человѣкъ, взявшійся критиковать свой вѣкъ, не можетъ избѣжать каръ, постигающихъ критиковъ. Сократъ порицалъ смѣло и открыто. (*)

Особенно возбуждалъ онъ злобу тѣмъ откровеннымъ презрѣніемъ, съ какимъ смотрѣлъ на готовность людей признавать себя способными

(*) Интересующіеся этимъ предметомъ съ удовольствіемъ найдутъ великолѣпное описаніе суда Сократа у Грота, которое стоитъ читать и перечитывать.

къ правленію. «Только мудрые способны править, говоритъ онъ, а ихъ весьма не много. Правленіе есть наука—и трудная наука. Гораздо труднѣе править государствомъ, чѣмъ рулемъ корабля. Тѣ же люди, которые не довѣрились бы кораблю безъ опытнаго кормчаго, не только довѣряются неопытнымъ правителямъ государства, но даже сами лѣзутъ въ правители.» Одного этого презрѣнія было довольно, для обвиненія Сократа. Оставалось только сыскать благовидный предлогъ: его и нашли въ безбожіи.

И древніе и новые защитники Сократа утверждаютъ, что онъ невиновенъ въ безбожіи; а Ксенофонтъ «удивляется», что могли хоть на минуту, повѣрить такому обвиненію. Но мы убѣждены, что это обвиненіе столько же заслужилъ Сократъ, сколько и другіе философы, навлекшіе его на себя. (*) Сократъ давалъ новыя толкованія господствовавшимъ догматамъ; такъ какъ эти толкованія были противны миѳологическимъ, то посему онъ и подлежалъ обвиненію въ безбожіи.

Какой-то анонимный писатель замѣтилъ, что, подчиняясь обрядамъ своихъ соотечественниковъ, Сократъ избѣгалъ ихъ суевѣрій. Обрядъ жертвоприношенія, гармонирующій, по своей простотѣ и естественности, со всякою религіозною истиной, долженъ быть сохраняемъ чистымъ отъ злоупотребленій; объ этихъ-то злоупотребленіяхъ онъ предостерегалъ своихъ соотечественниковъ.

«Принося жертву, говоритъ Ксенофонтъ, онъ не боялся, что дары его не будутъ приняты, по своей бѣдности; давая, сколько могъ, онъ не сомнѣвался, что въ глазахъ боговъ онъ равенъ тѣмъ, чьи дары и жертвы покрываютъ весь жертвенникъ. Сократъ всегда считалъ неоспоримою истиною, что божеству всего пріятнѣе приношенія душъ благочестивыхъ и чистыхъ.

«Молясь, онъ просилъ боговъ давать ему истинныя блага; потому что одни они знаютъ, чтó благо для людей. По его мнѣнію, просить

(*) Секстъ Эмпирикъ, говоря о Сократовой ереси, называетъ ее ὡς ἐκραυλίζουσαν τὸ θεῖον. Adv. Math. II, 69. Платоновы діалоги «Второй Алкивіадъ» и Euthyphro достаточно доказываютъ Сократово несогласіе съ современной ему миѳологіей.

золота, серебра, или увеличенія власти такъ же нелѣпо, какъ просить случая сражаться, играть или тому подобнаго;—результатъ всего этого неизвѣстенъ и можетъ обратиться ко вреду просящаго.»

Труднѣе было философу безсознательно подчиниться или противиться, не навлекая на себя опасности, той части народной религіи, которая предписывала вѣру въ оракулы и гаданія. Сократъ, кажется, сдѣлалъ все, что было возможно, для искорененія этого великаго зла.

«Онъ также утверждалъ, что гаданія необходимы для всѣхъ, желающихъ счастливо управлять, какъ государствами, такъ и частными семействами; ибо, хотя онъ думалъ, что каждый можетъ выбрать себѣ, по желанію, образъ жизни и усовершенствоваться потомъ въ своемъ искусствѣ, какое бы оно ни было: архитектура, механика, завѣдываніе земледѣльческими работами, управленіе финансами, военное искусство;—но и во всѣхъ этихъ дѣлахъ боги заблагоразсудили предоставить себѣ знаніе той части, которая всего важнѣе, такъ что тотъ, кто самымъ тщательнымъ образомъ обработываетъ свое поле, не можетъ навѣрное знать, кто соберетъ съ него плоды.

«Потому Сократъ считалъ сумасшедшими всѣхъ тѣхъ, которые, отрицая божество, приписывали успѣхъ своихъ предпріятій одному только человѣческому благоразумію. Не умнѣе считалъ онъ и тѣхъ, которые прибѣгаютъ безпрестанно къ гаданіямъ,—какъ будто человѣкъ долженъ совѣтоваться съ оракуломъ: кому дать править колесницей, умѣющему ѣздить, или неумѣющему,—кому поручить руль корабля, искусному, или неискусному кормчему.

«Онъ считалъ такъ же своего рода безбожіемъ досаждать богамъ вопросами о томъ, что мы можемъ узнать посредствомъ счета, вѣса, или мѣры;—ему казалось, что люди обязаны знакомиться со всѣмъ, что боги позволяютъ имъ знать, и обращаться къ оракулу съ вопросами только о вещахъ, превышающихъ его пониманіе; боги всегда готовы сообщить знаніе тѣмъ, которые стараются сдѣлать ихъ къ себѣ благосклонными.» (*)

Судъ надъ Сократомъ принадлежитъ скорѣе исторіи Греціи, нежели исторіи философіи. Это былъ политическій процессъ. Поведеніе

(*) Memorabilia, I.

Сократа въ теченіе этого процесса было вполнѣ достойно его. Онъ былъ спокоенъ, важенъ и трогателенъ, иногда, можетъ быть, слишкомъ гордъ, но это была гордость мужественной души, подвизающейся за истину. Это еще болѣе увеличивало уваженіе его поклонниковъ и раздражало его противниковъ.

Платонъ, тогда еще молодой человѣкъ, присутствовалъ при судѣ и оставилъ превосходное описаніе его въ своей «Апологіи.» Заключительная рѣчь, произнесенная Сократомъ, послѣ объявленія смертнаго приговора, передана Платономъ въ существѣ довольно точно, по мнѣнію многихъ. Мы выписываемъ ее.

«Ради весьма короткаго выигрыша во времени, вы навлекаете на себя обвиненіе, о аѳиняне, со стороны недоброжелателей государства тѣмъ, что приговариваете къ смерти мудреца — Сократа (тѣ, которые захотятъ упрекать васъ, назовутъ меня мудрецомъ, еслибы даже я и не былъ таковъ). Еслибы вы подождали немножко, дѣло сдѣлось бы, безъ вашего содѣйствія: вы видите мои лѣта, я много прожилъ и близокъ къ смерти. Я говорю это не всѣмъ вамъ, а тѣмъ, которые голосовали за осужденіе меня на смерть. Я скажу имъ еще слѣдующее. Вы, можетъ быть, думаете, что я осужденъ, потому что не съумѣлъ произвести на ваши души того впечатлѣнія, которое произвелъ бы, еслибы считалъ справедливымъ употреблять всѣ средства для своего оправданія? Не правда:—я осужденъ не по недостатку словъ которыя бы могъ сказать въ оправданіе, а по недостатку дерзости и безстыдства;—я не хотѣлъ говорить то, что вамъ было пріятнѣе всего слышать,—не хотѣлъ плакать, стонать, говорить и дѣлать то, что считалъ недостойнымъ себя, но что привыкли дѣлать предъ вами другіе. Я гнушался сдѣлать или сказать что-либо недостойное свободнаго человѣка, и теперь не раскаяваюсь, что защищалъ себя такимъ образомъ. Лучше такая защита и смерть, чѣмъ иная защита и жизнь. Ни предъ судомъ, ни на войнѣ не должны мы ставить себѣ единственною цѣлью избѣжать смерти во что бы то ни стало. Въ битвѣ человѣкъ часто можетъ спасти жизнь, бросая оружіе и прося пощады у преслѣдующихъ его враговъ. Въ иныхъ опасностяхъ есть также много уловокъ, посредствомъ которыхъ человѣкъ можетъ сохранить жизнь, если смѣетъ сказать или сдѣлать все что бы то ни

было. Трудно, аѳиняне, спастись не отъ смерти, а отъ вины, потому что вина быстрѣе смерти и скорѣе бѣжитъ. Меня, стараго, слабаго ногами настигла смерть, еще тише шагающая, а моихъ обвинителей,— они бодры и сильны,—настигло быстрѣе шествующее злодѣяніе. Мы разстаемся: я приговоренъ вами къ смерти, а надъ ними истина произнесла свой приговоръ о винѣ и несправедливости. Я покоряюсь моему наказанію, а они—своему. Но мнѣ хочется предсказать вамъ, о люди, осудившіе меня, что̀ станется въ ближайшемъ затѣмъ времени. Я предсказываю, что тотчасъ послѣ моей смерти васъ поразитъ наказаніе болѣе тяжкое, нежели то, къ которому вы меня приговорили; ибо вы сдѣлали это надѣясь избѣжать отвѣтственности, въ продолженіе вашей жизни. Но, увѣряю васъ, случится противное. Многіе, которыхъ я удерживалъ и которыхъ вы не видали, явятся требовать у васъ отчета;—они моложе и потому съ ними вамъ будетъ труднѣе справиться. Вы будете имѣть гораздо болѣе хлопотъ. Вы жестоко ошибаетесь, думая, что, казня людей, вы запугаете и удержите другихъ отъ обличенія вашихъ золъ. Невозможно и не благородно защищать себя такимъ образомъ; благороднѣе и легче не убивать другихъ, но постоянно стремиться къ достиженію большаго совершенства.

«Теперь выслушайте мою просьбу: когда сыновья мои выростутъ, накажите ихъ, аѳиняне, мучьте ихъ такъ, какъ я васъ мучилъ,—если они станутъ стремиться къ богатству, или чему-нибудь другому, предпочтительно предъ добродѣтелью. Если они прослывутъ чѣмъ-нибудь, а на самомъ дѣлѣ будутъ ничтожны, то укоряйте ихъ, какъ я васъ укорялъ, укоряйте за то, что они не исполняютъ своей обязанности и воображаютъ себя чѣмъ-нибудь, тогда какъ они не годны ни на что. Если вы это сдѣлаете, то и я, и сыновья мои получимъ отъ васъ все намъ должное.

«*Теперь намъ время разстаться; мнѣ—умирать, вамъ—жить; но чья судьба лучше, это не извѣстно никому кромѣ Бога.*»

Эта величественная и трогательная рѣчь вполнѣ обрисовываетъ характеръ человѣка, который, какъ говоритъ Сенека magno animo et vultu carcerem intravit.

Сократъ утѣшалъ плачущихъ друзей и кротко упрекалъ ихъ за

ихъ жалобы на несправедливость приговора. Никто спокойнѣе не смотрѣлъ въ глаза смерти; никто не привѣтствовалъ ее съ большею вѣрою въ то, что она есть перерожденіе въ высшую степень бытія.

Его слѣдовало казнить на другой день, но случилось, что этотъ день былъ началомъ праздника делосской ѳеоріи и до прибытія кораблей ни одинъ преступникъ не могъ быть преданъ смерти. Праздникъ продолжался тридцать дней. Сократъ, хотя и заключенный въ ожиданіи смерти, провелъ все это время въ веселыхъ бесѣдахъ съ друзьями и сочиняя стихи. «Онъ прожилъ эти дни, говоритъ Ксенофонтъ, точно также какъ жилъ прежде, на глазахъ всѣхъ своихъ друзей; но теперь его прошедшее возбуждало еще большее удивленіе по причинѣ его настоящаго спокойствія и беззаботности.»

Въ послѣдній день свой онъ разговаривалъ съ друзьями о безсмертіи души, что̀ и составляетъ предметъ Платонова «Федона». Доводы, приводимые въ этомъ разговорѣ, вѣроятно, придуманы самимъ Платономъ. Многіе предполагаютъ, что предсмертная рѣчь Кира въ Ксенофонтовой «Киропедіи» точнѣе передаетъ убѣжденія Сократа.

Федонъ, описывая впечатлѣніе, произведенное на него Сократомъ въ этотъ послѣдній день, говоритъ: «Я не чувствовалъ жалости, которая естественно чувствуется при кончинѣ друга; напротивъ того, когда я смотрѣлъ на него и слушалъ его, онъ казался совершенно счастливымъ;—съ такимъ спокойнымъ достоинствомъ держалъ онъ себя. Я думалъ, что онъ покидаетъ этотъ свѣтъ за покровительствомъ боговъ, назначающихъ ему въ будущемъ свѣтѣ безсмертное блаженство.» Потомъ онъ подробно передаетъ разговоръ о безсмертіи души и, въ заключеніе, онъ прекрасно описываетъ конецъ этой славной жизни. Прелесть разсказа сохраняется даже въ переводѣ:

«Произнесши эти слова, онъ всталъ и пошелъ въ другую комнату умыться. Критонъ послѣдовалъ за нимъ, намъ же онъ велѣлъ подождать. Мы ждали, вспоминая и разсуждая о томъ, что слышали отъ него; по временамъ мы заговаривали о его смерти и о томъ, какимъ великимъ бѣдствіемъ будетъ она для насъ; мы искренно сознавали, что остаемся на всю жизнь сиротами, какъ дѣти, лишенныя отца. Когда онъ умылся, къ нему привели сыновей (у Сократа было двое маленькихъ и одинъ юноша). Ихъ сопровождали женщины, при-

надлежавшія къ семейству Сократа. Поговоривъ съ ними при Критонѣ и заповѣдавъ имъ, что счелъ нужнымъ, онъ велѣлъ уйти мальчикамъ и женщинамъ, а самъ вернулся къ намъ. Солнце было уже на-закатѣ, потому что онъ долго пробылъ въ купальнѣ. Вернувшись оттуда онъ сѣлъ и уже говорилъ не много. Вошелъ слуга одиннадцати мужей и, обратясь къ нему сказалъ: я не замѣчаю въ тебѣ, Сократъ, того, что замѣчалъ въ другихъ; я думаю, что они сердились и проклинали меня, когда, по приказанію сановниковъ, я объявлялъ имъ, что они должны выпить ядъ. Ты же, какъ я вижу, самый великодушный, кроткій и лучшій изъ всѣхъ людей, когда-либо бывавшихъ здѣсь; я убѣжденъ, что ты сердишься не на меня, но на виновниковъ твоего настоящаго положенія. Ты знаешь на кого я намекаю. Теперь прощай! (тебѣ извѣстно, конечно, съ чѣмъ я пришелъ къ тебѣ) будь счастливъ, старайся какъ можно спокойнѣе перенести эту необходимость.» При этихъ словахъ служитель залился слезами и отвернувшись вышелъ.» «Будь счастливъ и ты,» отвѣчалъ Сократъ. Потомъ, обратившись къ намъ, Сократъ продолжалъ: «какой ласковый человѣкъ; все это время онъ заходилъ ко мнѣ и нерѣдко разговаривалъ со мною; это добрѣйшій человѣкъ, и теперь какъ искренно онъ оплакиваетъ меня. Послушаемъ его, Критонъ: прикажи, пусть кто-нибудь принесетъ ядъ, если онъ уже стертъ, если же нѣтъ, то пусть сотрутъ.» «Но еще не закатилось солнце— отвѣчалъ Критонъ,—оно еще освѣщаетъ вершины горъ; да и притомъ же, я знаю, что многіе выпивали ядъ очень поздно послѣ выслушанія приговора; они долго пировали и пили предъ тѣмъ; нѣкоторые даже совокуплялись съ женщинами, съ которыми они жили; не спѣши же, время еще терпитъ.» Но Сократъ отвѣчалъ ему: «Тѣ, о которыхъ ты говоришь, Критонъ, имѣли основаніе поступать такъ: они думали выиграть что-нибудь этимъ; мнѣ нѣтъ причины дѣлать того же; замедленіемъ я не выиграю ничего, только сдѣлаюсь смѣшонъ въ своихъ собственныхъ глазахъ: зачѣмъ стану я привязываться къ жизни и беречь ее, когда она для меня ничто. Послушайся же меня, Критонъ, сдѣлай то, что я говорю.»

«Тогда Критонъ далъ знакъ мальчику, стоявшему подлѣ. Тотъ ушелъ и чрезъ нѣсколько времени вернулся съ человѣкомъ, который

долженъ былъ поднести ядъ. Ядъ былъ уже приготовленъ и налитъ въ чашу. Увидя его, Сократъ сказалъ: «хорошо, мой милый, но что же мнѣ съ ядомъ сдѣлать, ты свѣдущъ въ этихъ дѣлахъ?» Ничего болѣе, отвѣчолъ тотъ, какъ, выпивъ ядъ, ходить пока не почувствуешь слабости въ ногахъ, тогда лягъ; далѣе все сдѣлается само собою.» Съ этими словами онъ подалъ Сократу чашу. Сократъ взялъ ее совершенно спокойно, не задрожалъ, не измѣнился въ лицѣ, но, по обыкновенію, посмотрѣвъ пристально на человѣка, спросилъ его: «Какъ ты думаешь, можно ли сдѣлать отъ этого яда возліяніе комунибудь? или нѣтъ?» «Мы натираемъ, отвѣчалъ тотъ, именно столько, Сократъ, сколько нужно для того, чтобы выпить.» «Я понимаю тебя, сказалъ Сократъ, но, конечно, законно и справедливо молиться богамъ, чтобы мой переходъ изъ этого міра въ тотъ совершился счастливо. Объ этомъ только я и прошу ихъ. Сказавъ это, онъ взялъ ядъ и совершенно спокойно и разомъ выпилъ его. До сихъ поръ большая часть изъ насъ могли, хотя съ трудомъ удержаться отъ плача. Но когда мы увидѣли, что онъ пьетъ ядъ и потомъ, что онъ его выпилъ, мы не могли удержаться отъ рыданій; по крайней мѣрѣ мои слезы текли, несмотря на всѣ усилія остановить ихъ; я закрылся плащомъ и оплакивалъ свое горе. Я плакалъ не о немъ, а о себѣ, о несчастіи потерять такого друга. Критонъ, который тоже не въ силахъ былъ удержать слезы, сталъ предо мною. Аполлодоръ, не перестававшій плакать все время, началъ громко и горько рыдать, такъ что всѣ присутствовавшіе кромѣ Сократа заразились его примѣромъ. Одинъ только Сократъ оставался твердъ. «Что вы дѣлаете, друзья мои, воскликнулъ онъ. Я нарочно отослалъ женщинъ и дѣтей, чтобы онѣ не смущали насъ. Я слышалъ, что умирать слѣдуетъ среди счастливыхъ предзнаменованій. Успокойтесь, призовите на помощь всю свою твердость.» Услыша такія слова, мы покраснѣли и удержали слезы, а онъ сталъ ходить до тѣхъ поръ, пока не почувствовалъ тяжести въ ногахъ. Тогда онъ легъ навзничь, какъ велѣлъ ему человѣкъ, поднесшій ему ядъ. Немного спустя сей послѣдній ощупалъ ему ноги и колѣни. Онъ сильно придавилъ ногу Сократу и спросилъ чувствуетъ ли онъ боль. Сократъ отвѣчалъ отрицательно. Потомъ онъ опять сталъ щупать его бедро и, проводя рукою все выше и выше,

показалъ намъ, что все тѣло Сократа было холодно и безчувственно. Сократъ также самъ сталъ ощупывать себя и сказалъ, что покинетъ насъ, когда ядъ дойдетъ до сердца. Нижняя часть живота его почти совсѣмъ уже охладѣла. Тогда онъ открылся (онъ былъ закрытъ) и сказалъ (это были его послѣднія слова): «Критонъ, мы должны пѣтуха Эскулапу. Исполни за меня этотъ долгъ, не забудь.» «Исполню— отвѣчалъ Критонъ—но вспомни, не прикажешь ли еще чего-нибудь.» Сократъ ничего не отвѣчалъ на этотъ вопросъ Критона. Не много спустя онъ вздрогнулъ и человѣкъ покрылъ его. Глаза Сократа остановились. Замѣтивъ это, Критонъ закрылъ ему ротъ и вѣки. Такъ скончался нашъ другъ, справедливѣйшій, благороднѣйшій, лучшій, какъ мнѣ кажется, изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ современниковъ.»

Такъ погибъ этотъ добрый и великій человѣкъ, этотъ мученикъ философіи. Мы старались обрисовать его характеръ немногими, но твердыми чертами. Прибавимъ въ заключеніе нѣсколько строкъ изъ Ксенофонта, нѣжно любившаго его и прекрасно выразившаго эту любовь.

«Что касается до меня, я по истинѣ знаю, что онъ былъ такимъ, какимъ я его описалъ; онъ почиталъ боговъ до такой степени, что не начиналъ ничего, не спросея у нихъ совѣта; онъ былъ дотого справедливъ къ людямъ, что никогда, даже въ мелочахъ, не оскорблялъ никого и приносилъ пользу всякому, съ кѣмъ имѣлъ дѣло. Онъ былъ столь умѣренъ и цѣломудренъ, что не допускалъ въ себѣ ни одного нескромнаго, или неприличнаго желанія или побужденія;—такъ остороженъ, что не ошибался никогда въ сужденіяхъ о добрѣ и злѣ, и не требовалъ ничьей помощи для правильнаго различенія ихъ; онъ умѣлъ разсуждать съ необыкновенною ясностью нетолько объ этихъ предметахъ, но и о всѣхъ другихъ,—онъ какъ будто заглядывалъ въ душу людей и всегда умѣлъ найти удобную минуту для порицанія порока, или для поощренія любви къ добродѣтели. Убѣдившись на опытѣ во всѣхъ этихъ превосходныхъ качествахъ Сократа, я никогда не перестану считать его добродѣтельнѣйшимъ и счастливѣйшимъ изъ людей. Пусть тотъ, кто думаетъ противное, сравнитъ Сократа съ другими людьми и тогда пусть произнесетъ онъ свое сужденіе.»

Послѣдующія поколѣнія почтили память его добродѣтелей и его судьбы, но не воспользовались его примѣромъ, и не научились терпимости изъ исторіи его жизни.

§ 2. Философія Сократа.

Мнѣнія о философіи Сократа такъ различны, а матеріалы, на основаніи которыхъ они могутъ быть провѣрены, такъ недостаточны, что нужно приступать съ крайнею осторожностью ко всякой попыткѣ представить очеркъ этой философіи. Историкъ долженъ полагаться только на свою критическую ловкость; на этой почвѣ онъ не долженъ слишкомъ довѣрять себѣ, если онъ благоразуменъ.

Главнѣйшіе изъ отрывочныхъ матеріаловъ, для составленія очерка философіи Сократа, суть: 1) Общепринятое преданіе, по которому Сократъ произвелъ переворотъ въ области мысли, вслѣдствіе чего онъ признается исходною точкою новой эпохи и даже по мнѣнію нѣкоторыхъ основателемъ Греческой философіи въ собственномъ смыслѣ этого слова. 2) Положительное свидѣтельство Аристотеля, что Сократъ первый сталъ употреблять (*) *опредѣленія* и дѣйствовалъ посредствомъ *наведенія* (индукціи).

Эти два положенія обусловлены взаимно. Если Сократъ произвелъ переворотъ въ философіи, то онъ могъ это сдѣлать только посредствомъ новаго метода. Фраза Аристотеля содержитъ указаніе на этотъ методъ, но указаніе краткое и сжатое, которое требуетъ поясненій.

Мы можемъ сказать вмѣстѣ съ Гротомъ, что въ настоящее время необходимо употребить нѣкоторое усиліе ума, чтобъ уразумѣть важность изобрѣтенія такихъ общеизвѣстныхъ понятій, каковы понятіе рода, опредѣленія единицъ, заключающихся въ родѣ, того, что такое каждая

(*) Слѣдующія два нововведенія можно по справедливости приписать Сократу: *индуктивный* методъ мышленія и отвлеченныя *опредѣленія*: τοὺς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. (Arist. Met. XIII, 4). Ксенофонтъ кое-гдѣ намекаетъ на индуктивный методъ Сократа: онъ говоритъ, что Сократъ переходилъ всегда отъ положеній наиболѣе извѣстныхъ къ положеніямъ менѣе извѣстнымъ, въ чемъ именно и состоитъ индукція.

вещь и къ какому роду она принадлежитъ. За четыре столѣтія до Рождества Христова эти выраженія являлись результатомъ процессовъ мышленія, о которыхъ до Сократа весьма немногіе имѣли ясное, опредѣленное понятіе. Идеи людей какъ говорящихъ, такъ и внимающихъ, какъ творческихъ умовъ, такъ и воспріимчивой массы группировались скорѣе подъ вліяніемъ волненія чувствъ, поэтическаго и риторическаго разсказа или описанія, нежели вслѣдствіе методическаго обобщенія, научнаго отвлеченія и на основаніи индуктивныхъ или дедуктивныхъ доказательствъ. Рефлексія, дѣлающая людей способными понимать, сравнивать и повѣрять свои собственные умственные процессы, была еще въ зародышѣ. Учителя реторики впервые начали разбирать составныя части публичныхъ рѣчей и предложили нѣкоторыя правила для образованія сносныхъ ораторовъ. Сомнительно, употреблялъ ли кто до Сократа слова *родъ* и *видъ* (имѣвшія первоначально смыслъ семейства и формы), въ томъ философскомъ значеніи, въ которомъ исключительно они употребляются теперь. Въ то время еще не существовалъ ни одинъ изъ терминовъ (называемыхъ у логиковъ терминами второстепеннаго значенія), которые обозначаютъ принятые во вниманіе различные моменты процесса мышленія и которые даютъ намъ возможность анализировать этотъ процессъ по частямъ. Всѣ эти названія возникли въ школахъ Платона, Аристотеля и послѣдующихъ философовъ. Мы можемъ прослѣдить ихъ зарожденіе отъ общаго корня и отъ родоначальника ихъ—Сократа. (*) Нововведеніе было непріятно всѣмъ тѣмъ, которыхъ оно не привлекло къ себѣ. Людямъ не нравится, когда ихъ заставляютъ быть точными въ словахъ и послѣдовательными въ мысляхъ; они назовутъ васъ педантомъ, если вы потребуете у нихъ употребленія словъ въ опредѣленномъ значеніи, они предпочитаютъ вольнольющійся потокъ неопредѣленныхъ рѣчей, уносящій въ своемъ теченіи пеструю смѣсь разнородныхъ значеній; они сердятся на человѣка, указывающаго имъ на неточность ихъ выраженій. Аристотель говоритъ, что въ его время считалось признакомъ дурнаго вкуса ἡ ἀκριβολογία μικροπρεπές, а Тимонъ силлографъ называетъ саркастически Сократа однимъ изъ ἀκριβολόγων, какъ будто точность языка составляла недостатокъ.

(*) Grote, v. 8; 578.

«Понятія рода, подчиненныхъ ему видовъ и особей, составляющихъ виды, уяснились въ то время въ первый разъ въ сознаніи человѣческомъ. Обиліе логическихъ категорій въ нѣкоторыхъ разговорахъ Платона, кажется, слѣдуетъ приписать желанію писателя ознакомить своихъ слушателей съ тѣмъ, что было новостью въ его время и вмѣстѣ съ тѣмъ способствовать развитію этой новости и умноженію ея примѣненій.

«Методъ Сократа долженъ быть разсматриваемъ всегда въ связи съ его примѣненіемъ. Каждый человѣкъ воображаетъ что имѣетъ вѣрное понятіе о томъ, что такое справедливость? что такое благочестіе? что такое демократія? что такое законъ? и т. п., и дивится, когда другія лица затрудняются дать отвѣтъ на эти вопросы. Когда Сократъ, прикидываясь невѣждою, предлагалъ одинъ изъ такихъ вопросовъ, онъ тотчасъ же получалъ прямой и необдуманный отвѣтъ. Отвѣтъ этотъ, который долженъ былъ служить объясненіемъ или опредѣленіемъ термина, хотя ходячаго, но имѣющаго глубокое и обширное значеніе, даваемъ былъ обыкновенно человѣкомъ, никогда до того времени не пробовавшимъ дать самому себѣ отчетъ о смыслѣ этого термина. Сократъ предлагалъ тотчасъ новые вопросы, относящіеся къ частностямъ, и заставлялъ своего противника давать отвѣты несогласные съ первымъ. Разбирая частности, Сократъ показывалъ, что данное опредѣленіе или слишкомъ узко, или слишкомъ широко или что оно недостаточно въ какомъ-нибудь существенномъ отношеніи. Отвѣчающій спохватывался и дѣлалъ поправки, которыя вызывали со стороны Сократа новые вопросы; на эти вопросы можно было отвѣчать только новыми противорѣчіями и сдѣланными поправками. Послѣ многихъ попытокъ выпутаться изъ затрудненій, отвѣчающій былъ принужденъ признаться въ своей несостоятельности и сказать, что онъ не въ состояніи дать удовлетворительный отвѣтъ на первый вопросъ, казавшійся ему сначала столь легкимъ и общеизвѣстнымъ. Начало всякаго пренія, возбуждаемаго Сократомъ, всегда касалось значенія какого-нибудь слова, обозначающаго какое-нибудь родовое понятіе. Вопросы, которыми онъ сопровождалъ ихъ, ставили данный ему первый отвѣтъ въ противорѣчіе съ различными частностями, которыя или не должны были вхо-

дить въ него, или должны были заключаться въ немъ и не заключались. Несообразности, въ которыя попадалъ отвѣчающій въ своихъ отвѣтахъ, показывали ему, что онъ далеко не пріобрѣлъ яснаго и полнаго понятія объ общемъ признакѣ, который связываетъ во едино разныя особи и подводитъ ихъ подъ одинъ терминъ, постоянно вертящійся у отвѣчающаго на языкѣ. Такимъ образомъ отвечающій выводится наконецъ на тотъ путь мышленія, который ведетъ къ исправленію обобщенія, и снабжается свѣточемъ для того, что Платонъ называетъ созерцаніемъ единаго во многомъ и многаго въ единомъ.»

Такъ какъ Сократъ употреблялъ наведеніе, то это и подало поводъ къ мнѣнію, будто онъ былъ предшественникомъ Бэкона по изобрѣтенію индуктивнаго метода. Конечно можно отыскать мѣста, въ которыхъ Сократъ и Бэконъ говорятъ почти одно и тоже; въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ ихъ реформы были подобны одна другой, но во всякомъ случаѣ различія между ними важнѣе, нежели сходства.

Цѣль и задача Сократа состояла въ сознательномъ отвлеченіи ума отъ созерцанія явленій природы и въ обращеніи его вниманія на происходящія въ немъ самомъ явленія: истину нужно искать внутри себя, а не во внѣшнихъ предметахъ.

Цѣль и задача философіи Бэкона состояли въ противномъ. Бэконъ призывалъ людей къ наблюденію и объясненію природы и энергически осуждалъ всякія попытки изслѣдовать душевные процессы. Если Сократъ простиралъ слишкомъ далеко свое презрѣніе къ естествознанію то съ другой стороны Бэконъ слишкомъ пренебрегалъ психологіею: крайность и въ томъ и въ другомъ случаѣ была порождена нелѣпостями, до которыхъ доходили ихъ современники. Такую же рѣшительную противоположность представляютъ и ихъ понятія о наведеніи: Сократъ видѣлъ въ ней не болѣе какъ inductionem per enumerationem simplicem или «сужденіе по аналогіи», простое собираніе частныхъ фактовъ, методъ, совершенное разрушеніе коего составляетъ особенную заслугу Бэкона. Всѣ усилія «Novi Organi» направлены, можно сказать, противъ этого ошибочнаго метода. Тривіальность этого метода видна уже изъ прорывающейся у Платона игры словами и изъ довода, которымъ Аристиппъ оправдываетъ свое сожительство съ куртизанкою Лаисою: «Думаешь ли ты, Діогенъ, что предосудительно жить въ домѣ, въ которомъ до тебя обитали другіе? Нѣтъ.—Или плавать на кораблѣ, которымъ пользовались многіе люди прежде тебя? Нѣтъ.—Такимъ точно образомъ разсуждая выходитъ, что нѣтъ ничего предосудительнаго въ томъ, чтобы жить съ женщиною, съ которой до тебя жили многіе.» Этотъ софизмъ составленъ совершенно въ духѣ сократовой индукціи и высказанъ ученикомъ Сократа. Это только пародія на одинъ изъ самыхъ извѣстныхъ сократовыхъ доводовъ о томъ, что нанести обиду гораздо тягостнѣе, нежели переносить ее. Считать такое наведеніе наведеніемъ Бэкона (состоящимъ въ *вопрошеніи* природы) значитъ не понимать смысла Novi Organi. Предполагать, что бэконовскія идеи могли явиться столь рано въ исторіи науки, значитъ не имѣть никакого понятія о постепенномъ ходѣ человѣческаго развитія.

Гротъ, желая провести параллель между духомъ и направленіемъ методовъ бэконовскаго и сократова, приводитъ нѣкоторыя дѣйствительно поразительныя мѣста изъ Бэкона; вѣроятно многіе читатели согласятся съ нимъ, что Сократъ пытался повѣрять основныя понятія и обобщенія, касающіяся человѣка и общества, въ томъ же смыслѣ, въ которомъ Бэконъ обращался съ понятіями и обобщеніями изъ области природы: Сократъ подозрѣвалъ существованіе безсознательнаго процесса развитія ума, онъ желалъ повѣрять его сравнивая частности и начиная съ частностей самыхъ ясныхъ и достовѣрныхъ, на которыя потому и не обращаютъ вниманія, что они слишкомъ общеизвѣстны, То, что Сократъ называлъ на своемъ языкѣ увѣренностью въ знаніи, лишенною дѣйствительности, совершенно тожественно съ бэконовскими «*первичными понятіями, дѣтскими замѣчаніями, заблужденіями* ума, предоставленнаго самому себѣ.» Но несмотря на такое сходство есть и глубокое различіе, которое становится совершенно яснымъ, когда взглянемъ на результатъ той и другой философіи. Методъ Сократа развитъ Платономъ и Аристотелемъ, бэконовскій — Ньютономъ и Фарэдэ; и если справедливо то, что мы сказали въ нашемъ введеніи, что усвоеніе метода постепенной повѣрки послѣдовало не вслѣдствіе ограниченія задачи философіи, но что напротивъ самъ методъ необходимо ведетъ къ такому ограниченію, то отсюда вытекаетъ заключеніе, что столь метафизическія системы, какія выросли изъ Сократова ученія, суть плоды метода совершенно противоположнаго методу, породив-

шему новую науку. Сократъ постоянно нападалъ на увѣренность въ знаніи, лишенную дѣйствительности, считая ее безобразнѣйшимъ изъ всѣхъ умственныхъ недостатковъ. (*) Всѣ усилія его безпощадной діалектики, его перекрестнаго допрашиванія были направлены къ тому, чтобы удержать людей отъ этой увѣренности, доказать имъ, что ихъ знаніе есть «обманъ» (sham), какъ назвалъ бы его Карлейль. Онъ настаивалъ на необходимости замѣнить строгими и раздѣльными понятіями понятія разношерстныя и туманныя, посредствомъ которыхъ люди надували одни другихъ насчетъ знанія. Можно ли было достигнуть этой цѣли инымъ путемъ кромѣ опредѣленій? Чтобы узнать сущность какой-нибудь вещи, мы должны разсмотрѣть ее отдѣльно отъ всѣхъ другихъ вещей, опредѣляя вещь, мы отдѣляемъ ее отъ того, что не она, и такимъ образомъ представляемъ себѣ ее въ ея сущности.

Сократъ былъ глубоко убѣжденъ въ невозможности выходя изъ какой-нибудь истинной мысли запутаться въ противорѣчіе съ какою-нибудь другою столь же истинною мыслью; знаніе, вытекающее изъ одного пункта и получаемое посредствомъ правильныхъ сочетаній, не можетъ противорѣчить знанію, вытекающему изъ какого—либо другаго пункта. Сократъ вѣрилъ, что разумъ чреватъ истиною и нуждается только въ акушерѣ. Онъ самъ себя называлъ акушеромъ; акушерскими орудіями служили ему опредѣленія. Опредѣленіемъ онъ доставлялъ мыслителю возможность отдѣлить особенную мысль, которую онъ желалъ исторгнуть изъ среды милліона другихъ мыслей, затемняющихъ ее. Посредствомъ опредѣленія онъ давалъ человѣку возможность созерцать самую сущность вещи, потому что въ опредѣленіе онъ не вводитъ ничего, что не было бы существенно.

Коренная ошибка Сократа состояла въ томъ, что онъ смѣшивалъ опредѣленія словъ съ опредѣленіями вещей. Подъ опредѣленіемъ слова подразумѣвается только тотъ смыслъ, въ которомъ это слово должно быть употребляемо; въ употребленіи же какой—либо вещи или предмета кромѣ этого произвольнаго смысла и превыше его стоитъ еще

(*) Plato, Apologia, p. 29 (p. 114 ed. Bekker): *καὶ τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν, αὕτη ἡ ἐπονείδιστος, ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν.*

объ извѣстномъ соотвѣтствующемъ фактѣ, который описывается посредствомъ опредѣленія.

Мы уже не разъ намекали на естественную наклонность древнихъ мыслителей брать различіе въ словахъ за различіе въ самихъ предметахъ. Мы дошли теперь до того пункта въ исторіи умозрѣнія, когда это стремленіе было выражено въ систематической формулѣ. Названія съ тѣхъ поръ становятся равносильны предметамъ. Правильное опредѣленіе считается истиннымъ описаніемъ вещи, какова она есть сама въ себѣ. *Объясненіе терминовъ взамѣнъ объясненія предметовъ; разборъ природы какого-нибудь предмета въ его опредѣленіи, въ замѣнъ настоящаго разбора самаго предмета въ лабораторіи;* — таковы двѣ капитальныя ошибки платоновой и аристотелевой философіи. Эти же ошибки продолжаютъ и до сихъ поръ процвѣтать во всѣхъ метафизическихъ системахъ до настоящихъ временъ. Если представить этотъ методъ во всей наготѣ, то нелѣпость его становится очевидною, но онъ можетъ быть наряженъ такимъ образомъ, что покажется чѣмъ-то глубоко философскимъ. Къ такому наряду слѣдуетъ отнести частое употребленіе фразъ, подобно той, что извѣстныя качества содержатся въ самой идеѣ извѣстнаго предмета; какъ будто ихъ содержаніе въ идеѣ, т. е. ихъ помѣщеніе въ опредѣленіи, уже по необходимости предполагало соотвѣтствующее объективное существованіе въ дѣйствительности и какъ будтобы представленія людей были вѣрными копіями съ внѣшнихъ предметовъ. Представленія людскія бываютъ безконечно различны, слѣдовательно различные признаки содержатся въ этихъ различныхъ представленіяхъ; но всѣ представленія не могутъ быть истинны, вслѣдствіе чего рождается вопросъ, которое же изъ представленій истинное? Отвѣчать на этотъ вопросъ давая нѣчто въ родѣ опредѣленія значитъ вертѣться въ кругу. Нужно искать начала достовѣрности. Этотъ принципъ еще и до сихъ поръ не найденъ.

Вліяніе этой теоріи опредѣленій выяснится еще болѣе въ постепенномъ ходѣ нашего дальнѣйшаго изложенія. Эта теорія составляетъ одну изъ главныхъ характеристическихъ чертъ Сократова метода. Въ ней слѣдуетъ искать объясненія его философскихъ воззрѣній.

Надъ Сократомъ почти смѣялись за то, что онъ никогда не высказывалъ своей собственной системы. Право его на мѣсто въ исторіи

философіи было оспариваемо; его считали только моралистомъ. Въ подтвержденіе этого мнѣнія приводили слѣдующій отрывокъ изъ Аристотеля: «Размышленія Сократа касались только этики, но не касались природы вообще (τῆς ὅλης φύσεως).» Но эти слова составляютъ только выхваченный *отрывокъ*; далѣе Аристотель говоритъ: «въ этихъ размышленіяхъ онъ (Сократъ) искалъ отвлеченнаго (τὸ καθόλον); онъ первый задумалъ давать опредѣленія.» Въ послѣднемъ предложеніи дѣло идетъ уже не объ одной морали, но и о метафизикѣ. Обращаясь къ другой части аристотелева трактата, (*) мы встрѣчаемъ ту же мысль, только выраженную яснѣе; здѣсь мы находимъ прямое указаніе на метафизику. Вотъ это мѣсто: «Сократъ занялся нравственными добродѣтелями и первый сталъ искатъ отвлеченныхъ ихъ опредѣленій. До него Демокритъ занимался только частью физики и опредѣлилъ только тепло и холодъ. Сократъ же разумно (εὐλόγως) изслѣдовалъ сущность вещей, т. е. того, *что существуетъ.*»

Кромѣ того, въ другомъ мѣстѣ, Аристотель упрекаетъ Аристиппа за то, что онъ оставилъ науку и сосредоточился только на одной нравственности. Еслибы Сократу можно было сдѣлать такой же упрекъ, Аристотель упомянулъ бы и о немъ: молчаніе его въ этомъ случаѣ служитъ свидѣтельствомъ въ пользу Сократа.

Весьма естественно было ошибиться и принять Сократа за моралиста; главными предметами его разсужденій всегда служили: человѣкъ и общество, а не размышленія о физикѣ, которая по его мнѣнію лежала за предѣлами человѣческаго пониманія. Однако еслибы Сократъ былъ только моралистъ, то его мѣсто въ исторіи философіи не было бы столь высокое; ни Платонъ, ни Аристотель не назвали бы его учителемъ. Онъ создалъ новую эпоху. Предшествовавшіе ему философы обращали все свое вниманіе исключительно на внѣшнюю природу и пытались объяснить ея явленія. Онъ бросилъ всѣ подобныя міросозерцанія и занялся только природою знанія.

Люди мыслили на удачу. Они искали правды, но строили только ипотезы, ибо они не опредѣлили предварительно *границъ и условій*

(*) Metaph. XIII, 4.

изслѣдованія. Они пытались *образовать науки*, не согласившись насчетъ *условій науки.* Особенная заслуга Сократа состояла въ томъ, что онъ объяснилъ, что величайшій вопросъ въ философіи касается и природы и условій знанія.

Читатели вѣроятно начинаютъ теперь понимать важность опредѣленій въ сократовомъ методѣ, и то, почему Сократъ самъ не изобрѣлъ системы, а ограничился только методомъ. Сократъ уподоблялъ себя повивальной бабкѣ, которая хотя и не производитъ сама дѣтей, но помогаетъ родильницамъ. Онъ вѣрилъ, что въ каждомъ человѣкѣ кроются сѣмена мудрости. Онъ вѣрилъ, что наукѣ нельзя *учить*, что ее можно только извлекать. Заимствовать чужія идеи не значитъ учиться; руководствоваться чужими сужденіями значитъ быть слѣпымъ. Философы, воображающіе, что учатъ чему-нибудь, на самомъ дѣлѣ не учатъ ничему; самая ихъ притязательность доказываетъ ихъ невѣжество. Каждый человѣкъ долженъ добывать истину для себя посредствомъ упорной борьбы съ самимъ собою. Онъ, Сократъ, готовъ былъ помогать всякому страдающему въ натугахъ родовъ; ничего больше дѣлать онъ не могъ.

Не удивительно, что при такомъ методѣ онъ склоннѣе былъ къ нравственнымъ, нежели къ физическимъ умозрѣніямъ. Его философія была осуществленіемъ дельфійской подписи: *познай самого себя.* Въ самомъ себѣ онъ находилъ основаніе достовѣрности, спасающее его отъ скептитизма. Поэтому науку нравственности онъ цѣнилъ выше всѣхъ другихъ наукъ. Ксенофонтъ передаетъ рѣзкій приговоръ, произнесенный Сократомъ надъ физическими умозрѣніями. Приговоръ этотъ есть естественное хотя и преувеличенное заключеніе, къ которому должны были привести Сократа многообразныя нелѣпости, до которыхъ дошли эти умозрѣнія нелѣпости необходимымъ слѣдствіемъ которыхъ явился скептицизмъ. Въ то время эти предметы скрывались въ полнѣйшей неизвѣстности.

«У меня нѣтъ досуга для подобныхъ предметовъ», говоритъ Сократъ у Платона, «и я скажу тебѣ почему: я еще не способенъ *познать самаго себя*, сообразно Дельфійскому оракулу и мнѣ кажется смѣшнымъ, не зная себя, входить въ разсужденіе о томъ, что до меня

не касается.» (*) Изъ другихъ источниковъ видно однако, что было время, когда и Сократъ занимался подобными вопросами. Въ «Облакахъ» напр. есть мѣсто, гдѣ Сократъ изображенъ разсуждающимъ о воздухѣ и размышляющимъ о солнцѣ»—ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον, а его ученики — разыскивающими предметы скрытые подъ землею: τὰ κατὰ γῆς. Это мѣсто заставило многихъ предполагать, что Аристофанъ не зналъ собственно Сократа и взялъ его только какъ комическій типъ, пригодный для изображенія софиста. Это мнѣніе можетъ быть опровергнуто на основаніи весьма многихъ возраженій. Во 1-хъ, странно, чтобы сатирикъ избралъ цѣлью сатиры лицо, мало ему извѣстное. Во 2-хъ, Сократъ былъ самымъ извѣстнымъ изъ всѣхъ аѳинянъ и его не трудно было коротко узнать. Въ 3-хъ, онъ не могъ служить типомъ софиста въ отношеніи умозрѣній о физикѣ, потому что извѣстно, что софисты пренебрегали физикою. Въ 4-хъ, онъ изучалъ физику въ раннюю пору своей жизни; вѣроятно въ то время и осмѣялъ его Аристофанъ. Впослѣдствіи онъ привыкъ считать подобныя занятія пошлостью.

Можно допустить, что Аристофанъ не замѣтилъ тѣхъ тонкихъ различій между діалектикою Сократа и софистовъ, которые не позволили бы ему изобразить Сократа учителемъ искусства представлять худшее лучшимъ; но съ трудомъ вѣрится, чтобы онъ впалъ въ такую грубую ошибку, какъ обвиненіе Сократа въ занятіяхъ физикою, когда каждый изъ зрителей могъ возразить ему, что Сократъ никогда и не помышлялъ о физикѣ. Въ наши дни многіе считаютъ Прудона и Луи Блана представителями одного и того соціалистическаго ученія, а Фейербаха и Штрауса представителями одного и того же богословскаго ученія, но ни одному сатирику не придетъ въ голову осмѣивать Луи Блана за его астрономическія фантазіи или Штрауса за его привязанность къ микроскопу. Итакъ мы можемъ съ полною достовѣрностью принять свидѣтельство Аристофана, относительно физическихъ умозрѣній Сократа около того времени, когда были написаны «Облака». Впослѣдствіи Сократъ бросилъ эти занятія, убѣдившись въ томъ, что они не ведутъ къ достовѣрности. Подчиненіе Сократомъ всей нравственности наукѣ ясно доказываетъ, что его главную задачу составляла философія, а не нравственность. (*) Онъ отожествлялъ добродѣтель съ знаніемъ. Только мудрый человѣкъ, говоритъ онъ, можетъ быть храбръ, справедливъ и умѣренъ. Всякій порокъ есть ни что иное какъ невѣжество, онъ не произволенъ, потому что не свѣдущъ. Трусъ боится потому, что не понимаетъ надлежащимъ образомъ значенія жизни и смерти. Онъ считаетъ смерть зломъ и бѣжитъ отъ нея. Еслибы онъ былъ мудръ, то онъ зналъ бы, что смерть—хорошая или по крайней мѣрѣ безразличная вещь и поэтому не уклонялся бы отъ нея. Когда кто не умѣренъ, то это потому, что онъ не способенъ оцѣнить надлежащимъ образомъ настоящее удовольствіе и будущее страданіе. Незнаніе вводитъ его въ заблужденіе. Природѣ человѣка свойственно искать добра и бѣжать отъ зла, никогда бы онъ не искалъ зла, зная что оно зло, и если онъ ищетъ его, то значитъ онъ беретъ его за добро. Если онъ не умѣренъ, то потому, что онъ неразуменъ.

(*) Федръ, р. 8.

Методъ былъ для Сократа дѣйствительно всѣмъ; можно прослѣдить зарожденіе этого понятія въ его умѣ. Пиѳійскій оракулъ назвалъ его мудрѣйшимъ изъ смертныхъ. Такой приговоръ сильно озадачилъ Сократа, ибо, вникая въ самого себя, онъ убѣдился, что ничего не знаетъ; все его воображаемое знаніе было тою увѣренностью въ знаніи, лишенною дѣй-

(*) Φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς. Aristot. Ethic. Nicomach. VI, 13. Платонъ въ «Менонѣ» говоритъ отъ лица Сократа, что добродѣтель не можетъ быть наукою, что ей нельзя учить. Но это положеніе не въ духѣ Сократа. Вопросъ о томъ, можно ли учить добродѣтели, сильно занималъ умы во время Сократа; самъ онъ, кажется, въ различныхъ случаяхъ рѣшалъ его противоположно. Ср. «Менона» Платона, стр. 56, 98, и его же «Протагора» стр. 361, въ послѣднемъ изъ этихъ мѣстъ онъ самъ обличаетъ свою собственную непослѣдовательность, сначала отрицая возможность учить добродѣтели, а потомъ говоря, что добродѣтель есть наука. Но Ксенофонту (Мем. 1, 2, 19) кажется, что Сократъ принималъ общераспространенное мнѣніе, считающее добродѣтель частью предметомъ изученія, частью предметомъ практики (ἀσκητόν) и частью естественнаго расположенія каждаго лица. Но Ксенофонтъ не сознавалъ никакого логическаго затрудненія въ согласованіи этого мнѣнія и того отожествленія добродѣтели съ наукою или мудростью, которое въ другомъ мѣстѣ онъ прямо приписываетъ своему учителю. Томсонъ, прим. къ Butler, History of Philosophy. I, 374.

ствительности, которою такъ чванились другіе; единственная разница между ними и другими людьми заключалась только въ томъ, что онъ зналъ всю глубину своего собственнаго невѣжества, между тѣмъ какъ *они* считали себя знающими. Только узнавъ это, онъ понялъ смыслъ оракула. Самъ онъ разсказываетъ намъ свои мысли объ этомъ. Если мы вспомнимъ, что своимъ названіемъ «мудрѣйшаго» Сократъ былъ обязанъ глубокому сознанію недѣйствительности того, что считалось до него мудростью (и что онъ могъ доказать всякому посредствомъ своего обычнаго перекрестнаго допрашиванія), то мы легко поймемъ, какъ пришелъ онъ къ убѣжденію, что въ методѣ, самомъ по себѣ взятомъ и заключается высшая задача философіи, вслѣдствіе чего онъ и не старался снискивать приверженцевъ въ пользу какой-либо системы или проповѣдывать превосходство какой-либо спеціальной теоріи по части физики или этики, но вездѣ и всегда пытался пробуждать духъ пытливости въ умахъ своихъ слушателей съ тѣмъ, чтобы каждый изъ нихъ въ свою очередь могъ пробудить этотъ же духъ въ другихъ лицахъ; ибо въ этомъ, и только въ этомъ, состоитъ настоящая мудрость. Прежнія философіи обнаружили тщету міросозерцаній; достовѣрности нельзя было нигдѣ найти, всѣ теоріи были только увѣренностью въ знаніи. Только методъ, которому училъ Сократъ, могъ сдѣлать человѣка мудрѣе и лучше.

Очевидно, что новизна метода дотого ослѣпила Сократа, что помѣшала ему открыть, что онъ смѣшиваетъ цѣль со средствами. Читателю не трудно будетъ понять, что это смѣшеніе могло естественно явиться и укрѣпиться; ему стоитъ только вспомнить, что нѣчто похожее случается съ сотнями людей, занимающихся чистою математикою и никогда не помышляющихъ о ея приложеніяхъ. Великая и сложная наука о количествѣ лежитъ въ основаніи всѣхъ естественныхъ наукъ, она служитъ необходимымъ орудіемъ, посредствомъ коего знаніе становится наукою (извѣстно, что наука есть только знаніе въ громадномъ количествѣ); но это орудіе такъ велико и сложно, что многіе умы всецѣло заняты его изученіемъ и усовершенствованіемъ, такъ что ихъ не развлекаютъ никакія попытки дать этому орудію какое-либо приложеніе. Подобнымъ образомъ и Сократъ, а за нимъ бо́льшею частью и Платонъ заботились исключительно о методѣ и скорѣе совершенствовали орудіе изысканій, нежели занимались самыми изысканіями.

Хотя Сократъ не былъ первымъ проповѣдникомъ ученія о безсмертіи души, однако онъ первый далъ этому ученію философское основаніе. Нельзя безъ изумленія читать тѣ доводы, которыми онъ предупредилъ всѣхъ писателей по части естественнаго богословія, указывая на признаки дѣйствія благаго провидѣнія.

Послушаемъ Ксенофонта.

«Я разскажу теперь, какимъ образомъ Сократъ бесѣдовалъ однажды при мнѣ о божествѣ съ Аристодемомъ, по прозвищу *Малымъ*. Замѣтивъ, что Аристодемъ никогда не молится и не приноситъ жертвы, но напротивъ того смѣется надъ людьми, которые это дѣлаютъ, Сократъ спросилъ его: Скажи мнѣ, Аристодемъ, есть ли люди, которыхъ достоинству ты бы удивлялся? Аристодемъ отвѣчалъ «есть». Назови кого-нибудь, прошу тебя. Я удивляюсь, сказалъ Аристодемъ, Гомеру въ эпопеѣ, Меланиппиду въ диѳирамбахъ, Софоклу въ трагедіи, Поликтету въ ваяніи и Зевксису въ живописи.

Кто же кажется тебѣ болѣе достойнымъ изумленія: тѣ ли, которые создаютъ неподвижные и неразумные образы, или тѣ, которые создаютъ живыя существа, одаренныя нетолько дѣятельностью, но и пониманіемъ?—«Безъ всякаго сомнѣнія послѣдніе, отвѣчалъ Аристодемъ, если только ихъ созданіе дѣло не случая, а мудрости и ума.»— Но если есть много предметовъ, польза которыхъ очевидна, и есть другіе, которыхъ назначеніе неизвѣстно, то скажи, Аристодемъ, которые изъ этихъ предметовъ считаешь ты произведеніемъ мудрости и которые произведеніемъ случая?—Мнѣ кажется, что слѣдуетъ признать произведеніемъ мудрости тѣ, которыхъ польза и годность очевидны.—Но не очевидно ли, что Тотъ, кто создалъ въ началѣ людей, одарилъ ихъ для ихъ пользы: чувственными органами: глазами, чтобы они видѣли все видимое; ушами, чтобы они слышали все, что можетъ быть услышано. Скажи, къ чему служили бы намъ запахи, еслибы мы не имѣли ноздрей? или къ чему служило бы различіе между горькимъ и сладкимъ, вкуснымъ и невкуснымъ, еслибы мы не имѣли во рту языка, способнаго судить о нихъ? Не полагаешь ли ты, Аристодемъ, что дѣло дивной заботливости—снабдить нѣжные глаза человѣка вѣками,

которыя открываются, когда нужно, и снова закрываются, когда приближается сонъ; вооружить эти вѣки рѣсницами на краяхъ, защищающими глаза отъ вѣтровъ; помѣстить надъ глазами брови, въ видѣ водосточныхъ трубъ для отвода пота, льющагося со лба? Не изумительно ли, что ухо воспринимаетъ всѣ звуки и не переполняется ими никогда? что передніе зубы животныхъ приспособлены къ разрѣзыванію, а боковые къ растиранію пищи? что ротъ, чрезъ который проходятъ всѣ яства, какихъ только желаетъ животное, расположенъ вблизи глазъ и носа; испражненія же, которыя противны чувствамъ, имѣютъ свои проходы, удаленные отъ нашихъ чувственныхъ органовъ? Можешь ли ты сомнѣваться, Аристодемъ, чему мы обязаны этимъ предусмотрительнымъ расположеніемъ, случаю или премудрости?— Я болѣе не сомнѣваюсь, отвѣчалъ Аристодемъ; въ самомъ дѣлѣ съ такой точки зрѣнія эти предметы кажутся мнѣ произведеніемъ какого-то великаго художника, благопріятствующаго всему, что дышетъ.

«А что ты думаешь, Аристодемъ, о свойственномъ всякому существу желаніи наслаждаться? о любви матерей къ дѣтямъ? о врожденной всѣмъ съ дѣтства привязанности къ жизни и великомъ страхѣ смерти?»—Я считаю все это, сказалъ Аристодемъ, дѣломъ того же самаго существа, которое захотѣло, чтобы существовали живыя созданія.

«Далѣе, Аристодемъ, сознаешь ли ты въ себѣ присутствіе разума и можешь ли ты предположить, чтобы нигдѣ затѣмъ не было ничего разумнаго? Ты знаешь, что твое тѣло составлено лишь изъ маленькой крупинки сей громадной земли и изъ одной капли сей великой влаги, изъ дробной частицы стихій, въ такомъ изобиліи находящихся во вселенной? И неужели ты думаешь, что только одному тебѣ, какимъ-то счастливымъ случаемъ, досталась въ удѣлъ душа, не существующая нигдѣ кромѣ тебя; что всѣ эти безконечныя числомъ и величиною существа не разумомъ приведены въ такой стройный порядокъ?—Безъ сомнѣнія, нѣтъ, отвѣчалъ Аристодемъ, но я не вижу этихъ боговъ создателей и управителей, между тѣмъ какъ вижу художниковъ, производящихъ вещи, которыя вырабатываются у насъ.—«Но ты не видишь также и своей души, Аристодемъ, души, которая конечно господствуетъ надъ тѣломъ, неужели же поэтому ты скажешь, что ты не дѣлаешь ничего умомъ, а только случаемъ?

«Я не презираю божества, сказалъ Аристодемъ, напротивъ того, я думаю, что оно слишкомъ высоко и не нуждается въ моемъ поклоненіи.

— «Чѣмъ выше божество, пекущееся о тебѣ, тѣмъ больше слѣдуетъ его почитать.» «Будь увѣренъ, сказалъ Аристодемъ, что еслибы я могъ повѣрить, что боги занимаются людьми, то я бы ими не пренебрегалъ.»

— «И ты можешь сомнѣваться, Аристодемъ, въ томъ, что Боги заботятся о людяхъ? Не они ли дали человѣку одному изъ всѣхъ животныхъ способность держаться прямо, чтобы онъ могъ лучше видѣть окружающее, созерцать лежащее выше его и избѣгать опасностей. Другія животныя одарены только ногами, чтобы передвигаться съ мѣста на мѣсто, человѣку же даны кромѣ того руки, съ помощью которыхъ онъ можетъ производить множество полезныхъ вещей, дѣлающихъ его счастливѣе другихъ животныхъ. Другія животныя обладаютъ языкомъ, но только человѣкъ способенъ, ворочая языкомъ, производить звуки и сообщать другимъ все, что хочетъ выразить.

«И благодѣянія Бога не ограничиваются однимъ только тѣломъ человѣка; величайшій даръ его составляетъ душа, превосходящая все остальное, ибо какое животное, кромѣ человѣка, одарено душею способною постигать существованіе боговъ, создавшихъ и поддерживающихъ въ такомъ правильномъ порядкѣ этотъ прекрасный, дивный міръ? Какое другое твореніе воздаетъ имъ честь? Какое животное, кромѣ человѣка, можетъ предохранять себя отъ холода, жара, жажды, голода? Какое животное можетъ лечиться отъ болѣзней, развивать посредствомъ разумныхъ упражненій свои силы? Кто, кромѣ человѣка, можетъ работать, чтобы пріобрѣсти знаніе или запомнить видѣнное, слышанное и выученное? Не очевидно ли тебѣ, что люди живутъ точно боги среди другихъ животныхъ, которыхъ они превосходятъ и душою и тѣломъ. Еслибы человѣкъ при своемъ разумѣ имѣлъ тѣло быка, то могъ ли бы онъ дѣлать что бы захотѣлъ; безъ ума человѣческаго руки человѣка были бы ему ни на что не пригодны. Получивъ оба эти чудные дара, ты еще не убѣжденъ, Аристодемъ, что боги пекутся о тебѣ? Что же имъ нужно еще сдѣлать, чтобы ты призналъ ихъ?

— «Пускай они пошлютъ мнѣ, сказалъ Аристодемъ, наставниковъ,

торые бы учили меня, что́ я долженъ дѣлать и чего избѣгать, подобно тому какъ, по твоимъ словамъ, они учили тебя. — Но когда боги говорятъ вопрошающимъ ихъ аѳинянамъ, развѣ они не говорятъ и тебѣ, Аристодемъ? Когда они посылаютъ грекамъ и всѣмъ людямъ чудеса и предзнаменованія, думаешь ли ты, что ты одинъ изъятъ и позабытъ? Неужели ты думаешь, что они вложили бы въ душу человѣка убѣжденіе въ своей способности чинить ему добро и зло, еслибы они не имѣли достаточной на то власти? Неужели люди не замѣтили бы въ теченіе вѣковъ своего заблужденія? Неужели ты не видишь, что древнѣйшіе и мудрѣйшіе государства и народы именно тѣ, которые отличаются религіозностью, что самые просвѣщенные вѣка суть вѣка наибольшаго благочестія? Подумай, мой другъ Аристодемъ, что душа заключенная въ тѣлѣ, управляетъ имъ, какъ ей угодно. Слѣдовательно и умъ обитающій во вселенной располагаетъ въ ней все также по своей волѣ. Если твой глазъ способенъ обозрѣвать разомъ нѣсколько стадій, то удивительно ли, что око Бога можетъ обнять всѣ предметы? Если ты считаешь возможнымъ думать въ одно и тоже время объ Аѳинахъ, Египтѣ, Сициліи, то отчего ты думаешь, мой Аристодемъ, что умъ Бога не могъ бы помышлять обо всемъ въ одно и тоже время?

«Оказывая услуги людямъ, ты узнаешь тѣхъ, которые расположены услужить тебѣ и обязать; разсуждая съ ними, ты узнаешь ихъ благоразуміе. Подобно тому служа богамъ въ надеждѣ, что они сообщатъ тебѣ вещи которыя они хранятъ въ тайнѣ отъ людей, ты уразумѣешь природу и величіе божества, которое можетъ все видѣть, все слышать, быть вездѣ и пещись обо всемъ существующемъ.

«Такими и другими тому подобными рѣчами, Сократъ, сколько мнѣ казалось, училъ своихъ друзей, чтобы они воздерживались отъ всякаго нечестиваго, несправедливаго или постыднаго дѣянія, нетолько въ присутствіи людей, но и на-единѣ, и внушилъ имъ, что никакой ихъ поступокъ не укроется отъ взора боговъ». (*)

Считаемъ нужнымъ прибавить къ этомъ отрывк. другой, не менѣе замѣчательный.

(*) Memorabilia, I, 4.

«Божества, которыя дарятъ насъ благами, не являются глазамъ нашимъ. Тотъ, кто располагаетъ и управляетъ всѣмъ міромъ, гдѣ соединено столько вещей полезныхъ и прекрасныхъ, кто сообщаетъ ради насъ этому міру крѣпость, силу и вѣчную юность, кто заставляетъ все въ этомъ мірѣ исполнять свои повелѣнія съ готовностью неизмѣнною, которая быстрѣе мысли, этотъ богъ, творящій величайшія дѣла, остается невидимъ для насъ; мы видимъ только его управленіе

«Подумай еще, что поражающее взоры всѣхъ людей солнце не дозволяетъ любопытнымъ разглядывать его и отнимаетъ зрѣніе у дерзновенныхъ, рѣшающихся на это. Ты найдешь также, что и служители Бога невидимы, ибо хотя молнія, падая съ высотъ, разрушаетъ все, что встрѣчаетъ на пути, однако никто не видѣлъ ее, ни когда она падаетъ, ни когда она разрушаетъ, ни когда она отходитъ. Никто не видалъ вѣтровъ, но мы видимъ ихъ послѣдствія и чувствуемъ ихъ присутствіе.

«Если есть въ человѣкѣ что-либо причастное божественной природѣ, то это конечно душа, управляющая и руководящая нами, но и она также остается невидимою. Подумай объ этомъ, Эвтидемъ, и научись не пренебрегать невидимыми силами; суди о ихъ могуществѣ по ихъ послѣдствіямъ и почитай божество.» (*)

Въ заключеніе мы должны коснуться непріятнаго спора о демонѣ Сократа. По общепринятому мнѣнію Сократъ вѣровалъ, что его сопровождаетъ демонъ или добрый ангелъ, который нашептывалъ ему совѣты и предупреждалъ его въ критическія минуты. Это обстоятельство приводилось въ доказательство «суевѣрія» Сократа. Одинъ писатель (можно напередъ сказать, что это ни кто иной, какъ французъ) выводилъ отсюда заключеніе, что Сократъ былъ помѣшанный человѣкъ. (**)

Олимпіодоръ говоритъ, что демонъ значитъ только совѣсть; это объясненіе изглаживаетъ всѣ характеристическія черты понятія; но оно

(*) Memorabilia, IV, 3.

(**) Lelut, Du Demon de Socrate. 1836. Новое изданіе этого сочиненія появилось въ 1856 и произвело «впечатлѣніе».

положительно не приложимо въ тѣхъ случаяхъ, когда «демоновъ голосъ» говоритъ Сократу о его друзьяхъ, какъ о томъ пишетъ Платонъ въ своемъ «Θеагѣ». Другіе писатели смотрѣли на демона Сократа какъ на чистую аллегорію.

Прежде всего нужно хорошо затвердить въ умѣ, что Сократъ вовсе не вѣрилъ въ какого-нибудь особаго демона; перевести трактатъ Плутарха De Genio Socratis и говорить потомъ о «démon de Socrate» значитъ впадать въ грубую ошибку. Нигдѣ, ни у Платона, ни у Ксенофонта Сократъ не говоритъ о какомъ-то особомъ геніѣ или демонѣ, но всегда *о чемъ-то демоническомъ* (τὸ δαιμόνιον, δαιμόνιόν τι), т. е. о *знакѣ, указаніи, о божескомъ знаменіи, о божескомъ голосѣ.* (*)

Вовторыхъ необходимо вспомнить, что этотъ «божественный голосъ» слышался только *по временамъ* и обнаруживалъ только *удерживающее* вліяніе.

Когда въ важныя критическія минуты жизни Сократа этотъ голосъ удерживалъ его отъ извѣстнаго дѣйствія, которое онъ уже готовъ былъ совершить, Сократъ повиновался ему не колеблясь. Если онъ не слышалъ голоса, то заключалъ, что задуманное имъ дѣйствіе угодно богамъ.

Такимъ образомъ, во время суда надъ нимъ, онъ отказался приготовить защиту, потому что, когда хотѣлъ приступить къ написанію ея, голосъ остановилъ его. Сократъ подчинился суду, убѣжденный, что если богамъ угодно, чтобы онъ погибъ, то борьба съ его стороны будетъ неразумна; если же имъ угодно, чтобы онъ былъ освобожденъ, то защита съ его стороны безполезна.

(*) См. мѣсто, цитируемое Целлеромъ: II, 28 (1846). Г. Томсонъ въ своемъ прим. къ Ботлеру, I, 375, говоритъ: Климентъ Александрійскій въ одномъ мѣстѣ догадывается, что δαιμόνιον Сократа могло быть геніемъ домашнимъ. Strom. V p. 592. Эта догадка превращается въ положительное увѣреніе у Лактанція (Inst. D. II, 14), сдѣлавшаго изъ demonium демона. Апулей, правда, уже проторилъ дорогу для этого заблужденія своимъ трактатомъ De Deo Socratis. Оно усвоено безъ затрудненія св. Августиномъ и другими христіанскими писаталями, затѣмъ, какъ можно было ожидать, и Фициномъ и нѣкоторыми новѣйшими писателями, каковы: Стенли и Дасье, въ сочиненіяхъ котораго daemonium представляется крылатымъ духомъ, «добрымъ ангеломъ».

Таково его собственное, положительное показаніе. Конечно, въ христіанской странѣ, изобилующей примѣрами людей, вѣрующихъ въ непосредственныя внушенія свыше, подобное показаніе можетъ быть принято безъ затрудненія. Сократъ былъ глубоко религіозный человѣкъ; кромѣ того, какъ говоритъ Аристотель, онъ былъ человѣкъ желчно-меланхолическаго темперамента, (*) который замѣчался во всѣ времена у людей, отличающихся необыкновенною религіозностью и способныхъ къ такимъ минутнымъ восторгамъ духа, которые легко могутъ быть принимаемы ими за наитіе божества. Когда стремительный потокъ мыслей увлекалъ его, ему слышались какіе-то странные голоса и онъ былъ убѣжденъ, что сами боги непосредственно бесѣдуютъ съ нимъ. Если мы упустимъ изъ виду, что Сократъ былъ глубоко религіозный человѣкъ, мы не будемъ въ состояніи понять духа его жизни и ученія. Во многихъ отношеніяхъ онъ былъ фанатикъ, но фанатикъ въ благородномъ смыслѣ этого слова; человѣкъ, подобно Карлейлю, нетолерантный, страстный, невольникъ своихъ собственныхъ идей, но, подобно Карлейлю, онъ былъ предохраняемъ отъ дурныхъ послѣдствій этой нетерпимости и этого порабощенія громаднымъ запасомъ юмора и нѣжнымъ сердцемъ. Его меланхолія перемежалась со смѣхомъ; этотъ смѣхъ смягчалъ и дѣлалъ болѣе человѣчнымъ духъ страшно-энергическій, который въ противномъ случаѣ походилъ бы на св. Доминика или на Кальвина. Таковы главныя черты Сократа, одной изъ величайшихъ личностей въ мiровомъ пантеонѣ: человѣка храбрѣйшаго, самаго искренняго, самаго простаго и самаго мудраго, который когда-либо жилъ между людьми.

(*) Φύσιν μελαγχολικήν. Arist. Problem., 30.

ПЯТАЯ ЭПОХА.

УСВОЕНІЕ ПО ЧАСТЯМЪ МЕТОДА СОКРАТА

§ 1. Мегарская школа. Эвклидъ.

«Разные философы, говоритъ Цицеронъ, вывели изъ своихъ разговоровъ съ Сократомъ разные результаты; сообразно тому, какіе кто изъ нихъ усвоилъ взгляды, сходные съ его собственными, они и сдѣлались въ свою очерель родоначальниками философскихъ школъ, весьма различныхъ между собою.» Одна изъ особенностей философскаго метода состоитъ въ томъ, что она можетъ прилагаться безразлично ко всевозможнымъ системамъ. *Научный* методъ долженъ ограничиваться одной какой-нибудь системой; если изъ него вытекаютъ разныя и противоположныя системы, то это значитъ, что онѣ происходятъ отъ ошибочнаго или несовершеннаго примѣненія метода.

Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что явилось множество противоположныхъ системъ, ведущихъ свое начало отъ Сократа. Но подобная пригодность метода сократова для разныхъ системъ еще не доказываетъ превосходства этого метода. Отсюда слѣдуетъ только его неопредѣленность. Можно, правда, заключить о томъ громадномъ вліяніи, которое имѣлъ Сократъ на послѣдующихъ философовъ, но нельзя сказать чтобы это вліяніе было всегда благотворное.

Мы уже видѣли, что у Сократа не было школы; что онъ не преподалъ никакой системы. Онъ сообщалъ методъ; слушатели его прилагали этотъ методъ каждый по-своему. Его окружали люди разнаго возраста, разныхъ темпераментовъ, разныхъ мнѣній. Съ каждымъ бесѣдовалъ онъ о его предметѣ; съ Ксенофонтомъ о политикѣ, съ Ѳеагомъ или Ѳеэтетомъ о наукѣ, съ Антисѳеномъ о нравственности, съ Іономъ о поэзіи. Нѣкоторыхъ онъ *убѣдилъ*; другихъ просто *разбивалъ*. Между тѣмъ и другимъ большая разница. Изъ тѣхъ, которые были убѣждены, образовались такъ-называемыя сократовы школы, тѣ, которыхъ Сократъ только сбивалъ, становились его врагами. Но изъ первыхъ одни были убѣждены болѣе, другіе менѣе; т. е. готовы были принять его мнѣнія относительно извѣстныхъ предметовъ, но упрямо держались своихъ взглядовъ относительно другихъ. Это были несовершенные послѣдователи Сократа. Къ числу ихъ принадлежалъ Эвклидъ мегарскій.

Эвклидъ, котораго не слѣдуетъ смѣшивать съ великимъ математикомъ, родился въ Мегарѣ; по всей вѣроятности между 450 и 440 г. до Р. Х. Съ раннихъ лѣтъ почувствовалъ онъ сильную страсть къ философіи и ревностно изучалъ произведенія Парменида и другихъ элейцевъ. Отъ Зенона пріобрѣлъ онъ діалектическую ловкость; это искусство составляло его отличительную черту, даже и послѣ того, какъ онъ познакомился съ Сократомъ, который упрекалъ его за то, что смахивалъ на софиста. Слушать Сократа было для него такимъ наслажденіемъ, что онъ часто рисковалъ для этого жизнью. Вслѣдствіе вражды, существовавшей между Аѳинами и Мегарою, изданъ былъ законъ, по которому всякій мегарецъ, найденный въ Аѳинахъ, долженъ былъ подвергнуться смертной казни. Этотъ законъ не устрашилъ Эвклида. Часто приходилъ онъ въ Аѳины ночью, переодѣтый въ женское платье. Разстояніе между обоими городами было въ 20 миль. Зато, достигнувъ цѣли своего путешествія, Эвклидъ былъ вознаграждаемъ обаятельною бесѣдою Сократа и возвращался домой размышлять о обоюдныхъ доводахъ своихъ споровъ съ Сократомъ.

Предположеніе Бруккера о разрывѣ, происшедшемъ между ними вслѣдствіе того, что Сократъ не взлюбилъ будтобы страсть Эвклида къ спорамъ, лишено всякаго основанія и противорѣчитъ, повидимому,

тому общеизвѣстному факту, что Эвклидъ отлично принялъ Платона и большую часть учениковъ Сократа, бѣжавшихъ въ Мегару по смерти Сократа изъ опасенія взрыва народнаго негодованія аѳинянъ, неистовствовавшихъ противъ всѣхъ друзей философа. Связанные одинакими узами дружбы съ славнымъ мученикомъ и раздѣляя нѣкоторыя изъ его мнѣній, сократисты прожили нѣсколько времени въ Мегарѣ. Но между ними возникли несогласія, неизбѣжныя во всякой этого рода общинѣ. Платонъ и нѣкоторые другіе вернулись въ Аѳины, какъ только общественное настроеніе перестало грозить имъ опасностью. Прочіе остались съ Эвклидомъ.

Мегарское ученіе, говоритъ Риттеръ, насколько возможно опредѣлить его при несовершенномъ состояніи нашихъ историческихъ свѣдѣній, состояло въ главныхъ чертахъ изъ элейскихъ воззрѣній, дополненныхъ сократовымъ убѣжденіемъ *о нравственномъ долгѣ и о законахъ научнаго мышленія*.

Признаемся, что мы не понимаемъ этихъ словъ. Въ Эвклидѣ мы не видимъ и намека на нравственный долгъ; «у Сократа не можемъ открыть законовъ научнаго мышленія.» Если подъ первымъ выраженіемъ Риттеръ разумѣетъ, что Эвклидъ давалъ этическое или сократическое значеніе элейскому ученію, то онъ правъ; если послѣднимъ выраженіемъ онъ хотѣхъ сказать, что Эвклидъ усвоилъ себѣ сократовъ методъ наведенія и опредѣленій, то онъ совершенно неправъ; если же онъ не то подразумѣваетъ подъ словами «законы научнаго мышленія», то мы рѣшительно не понимаемъ его.

Эвклидъ утверждалъ вмѣстѣ съ элейцами, что есть только одно неизмѣнное существо, познаваемое только разумомъ. Это существо не просто *единое*, не просто *умъ*, но *благо*. Оно получаетъ различныя названія, смотря по тому, въ какомъ является видѣ. Иногда оно—мудрость (φρόνησις); иногда Богъ (θεός); иногда умъ (νοῦς), и т. д. Это единое добро (ἕν τὸ ἀγαθόν) есть единственное существо, дѣйствительно *существующее*, все противоположное ему имѣетъ только феноменальное, преходящее бытіе.

Таковъ очеркъ ученія Эвклида, переданный намъ Діогеномъ Лаэрціемъ. Читатель безъ труда замѣтитъ въ немъ оба элемента, и элейскій и сократовъ. Представленіе о Богѣ какъ о τὸ ἀγαθόν, о *добрѣ*,

чисто сократовское; отрицаніе существованія предметовъ противныхъ благу служитъ объясненіемъ тому мѣсту въ платоновомъ *Государствѣ*, въ которомъ Сократъ говоритъ, что не все создано Богомъ, а только хорошее. (*) Посему мегарское ученіе есть элейское ученіе съ нравственнымъ направленіемъ, заимствованнымъ у Сократа, который училъ, что добродѣтель не составляетъ только усовершенствованія человѣческаго ума, но есть настоящая и полная сущность разумнаго человѣка и всей вселенной. Отожествленіе добродѣтели съ разумомъ у Эвклида совершенно въ духѣ сократова ученія; что касается до діалектики Эвклида, то въ ней есть черта, прямо противоположная сократову методу, черта, на которую часто указываютъ и которую различно толкуютъ. Опровергая своихъ противниковъ, онъ нападалъ не на посылки, а на выводы. (**) Не такъ велъ дѣло Сократъ, который обыкновенно выводилъ новыя заключенія изъ старыхъ посылокъ и который, какъ говоритъ Ксенофонтъ, переходилъ отъ общеизвѣстнаго къ менѣе извѣстному. Еще рѣзче оттѣняется это различіе дошедшимъ до насъ извѣстіемъ о томъ, что Эвклидъ отвергъ способъ умозаключать по аналогіи (τὸν διὰ παραβολῆς λόγον). Онъ говоритъ, что если сравниваемые предметы подобны, то лучше сосредоточивать вниманіе на томъ, о чемъ шла рѣчь первоначально; если же сравниваемые предметы не подобны, то ошибка должна быть въ выводѣ. Это правило поражаетъ сократовъ индуктивный методъ въ его слабое мѣсто; извѣстно, что этотъ методъ представляетъ видъ умозаключенія по аналогіи не очень высокаго сорта.

Итакъ, въ діалектикѣ Эвклидъ слѣдуетъ по направленію элейцевъ и развиваетъ міросозерцаніе Зенона; эту часть его ученія разработали его непосредственные послѣдователи Эвбулидъ, Діодоръ и Алексинъ. Сократовское начало было развито Стильпономъ. Большая часть позднѣйшихъ членовъ мегарской школы», говоритъ Риттеръ, «славились, одни—опроверженіемъ противныхъ имъ ученій, другіе—изобрѣтеніемъ и примѣненіемъ нѣкоторыхъ софизмовъ; вслѣдствіе чего ихъ называютъ иногда эристиками и діалектиками. Слѣдуетъ полагать,

---

(*) Μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεόν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν, II, 100.

(**) Діог. Лаерц., т. II, 107.

что они употребляли эти софизмы не для того, чтобы вводить ими людей въ заблужденіе, но для озадаченія опрометчивыхъ въ своихъ сужденіяхъ людей и для разоблаченія поверхностности общественнаго мнѣнія. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что они занимались, главнымъ образомъ, формами мышленія съ цѣлью скорѣе открыть частныя правила, чѣмъ основать научную систему или методъ.

§ 2. Школа Киренская.—Аристиппъ.

Къ «несовершеннымъ послѣдователямъ Сократа» слѣдуетъ причислить и Аристиппа, основателя киренской школы, которая заимствовала свое названіе отъ Кирены въ Африкѣ, мѣста рожденія ея основателя. Аристиппъ, сынъ богатыхъ и знатныхъ родителей, естественно попалъ въ круговоротъ роскоши и разврата, составлявшій отличительную черту минійской колоніи. Олимпійскія игры заманили его въ Грецію; тамъ громкая молва о мудрости Сократа заставила его послушать увлекательныя рѣчи философа. Онъ предложилъ Сократу огромную сумму денегъ, но тотъ отказался по своему обыкновенію. Великій говорунъ не принялъ денегъ, но охотно включилъ Аристиппа въ число своихъ учениковъ. Разсказываютъ, что ученикъ не совсѣмъ ладилъ съ учителемъ, что его склонность къ удовольствіямъ оскорбляла Сократа. Но это предположеніе ни на чемъ не основано. Онъ оставался при Сократѣ до его казни; между ними не было никакихъ столь тѣсныхъ связей, которыя бы помѣшали имъ разойтись, еслибы они сдѣлались противны другъ другу. Кажется, что поводомъ къ этому предположенію послужилъ одинъ споръ, передаваемый Ксенофонтомъ, (*) въ которомъ Аристиппъ выражалъ свое равнодушіе къ политикѣ, а Сократъ посредствомъ преувеличеній и натяжекъ старается доказать нелѣпость его воззрѣній. Но подобное различіе въ мнѣніяхъ, безъ

(*) Memorabilia, II, 1.

сомнѣнія должно было существовать между Сократомъ и многими изъ его послѣдователей. Оно доказываетъ только, что Аристиппъ мыслилъ самостоятельно. Отношенія Сократа къ такимъ людямъ, какъ Аристиппъ и Алкивіадъ, напоминаютъ отношенія Джонсона къ «горячей крови», — Тофаму Боклерку и Беннету Лангтону; онъ былъ такъ уменъ и толерантенъ, что добродѣтель его не возмущалась ихъ страстью къ удовольствіямъ. Изъ Аѳинъ Аристиппъ отправился въ Эгину; тамъ онъ встрѣтился съ знаменитою куртизаною Лаизой и провожалъ ее до Коринѳа. На пути изъ Коринѳа въ Азію онъ потерпѣлъ крушеніе близъ острова Родоса. На берегу моря онъ нашелъ геометрическій чертежъ и воскликнулъ: «мужайтесь; я вижу здѣсь слѣды людей?» Прибывъ въ главный городъ Родоса, онъ съумѣлъ снискать себѣ и друзьямъ своимъ радушный пріемъ. Онъ часто говаривалъ: «Пошлите двоихъ людей къ чужестранцамъ, тогда вы увидите, въ чемъ состоитъ превосходство философа.» Аристиппъ былъ однимъ изъ тѣхъ «дѣтей солнца, которыхъ кровь—огонь», но соединялъ съ пылкими, чувственными страстями спокойный, всѣмъ управляющій разсудокъ. Наклонный къ сладострастію, онъ избѣгалъ излишествъ. Податливый и безпечный въ обыкновенныхъ дѣлахъ, онъ умѣлъ господствовать надъ похотями. Удовольствіе было великою цѣлью его жизни; но онъ умѣлъ умѣрять самонаслажденіе. Онъ былъ уступчиваго и легкаго нрава, «безконечно-веселый малый», «философъ, котораго чело не покрывалось болѣзненною блѣдностью отъ думъ глубокихъ.» «Онъ не имѣлъ нисколько того самоуваженія, которое надутость и неуступчивость считаетъ идеаломъ добродѣтели.» Онъ не бывалъ серьезенъ. Веселый, блистательный, безпечный, наслаждающійся, онъ вскорѣ сдѣлался украшеніемъ и утѣхою двора Діонисія, двора, столь прославленнаго геніемъ Платона и суровой воздержностью Діогена. Величавая важность Платона и странный нравъ Діогена менѣе понравились тирану, нежели неистощимая веселость Аристиппа, самые пороки котораго были изящны. Онъ имѣлъ часто случай доказать свое остроуміе и свою находчивость. Разъ къ нему подвели трехъ гетеръ на выборъ: онъ взялъ всѣ три, говоря, что «Парисъ погибъ, потому, что рѣшился сдѣлать выборъ.» Въ другой разъ, споря съ Эсхиномъ, который начиналъ сердиться, Аристиппъ сказалъ: «оставимъ этотъ споръ.

Мы поссорились, правда; но я, какъ старшій, имѣю право претендовать на *первенство въ примиреніи.*» (*)

Въ старости, кажется, онъ вернулся въ Кирену и открылъ тамъ школу. Философія его, по справедливому замѣчанію Гегеля, носитъ на себѣ отпечатокъ его личности. Она дотого индивидуальна, что мы обошли бы ее молчаніемъ, еслибы она не была предшественницею эпикуреизма. Она важна также по своему отношенію къ Сократу.

Въ единственномъ отрывкѣ, въ которомъ, сколько намъ извѣстно, Аристотель (**) упоминаетъ объ Аристиппѣ, онъ называетъ его софистомъ. Что это значитъ? Былъ ли онъ софистъ по званію своему? Нѣтъ. Мы думаемъ, что это просто значитъ, что Аристиппъ раздѣлялъ мнѣнія софистовъ о недостовѣрности знанія. Секстъ Эмпирикъ (***) подробно излагаетъ доводы его въ подкрѣпленіе этого скептицизма въ родѣ слѣдующихъ: внѣшніе предметы производятъ не одинаковое впечатлѣніе на разныя чувства; названія, которыя мы даемъ этимъ предметамъ, выражаютъ наши ощущенія, а не самые предметы; нѣтъ *критерія* истины; всякій судитъ по своимъ впечатлѣніямъ; никто не судитъ правильно.

Съ этой стороны онъ былъ софистъ; но, какъ ученикъ Сократа, онъ говоритъ, что *критерія* истины слѣдуетъ искать въ самомъ себѣ.

(*) Лаэрцій передаетъ нѣкоторыя изъ остротъ Аристиппа. Вотъ лучшія изъ нихъ: Сцинъ, казначей Діонисія, человѣкъ низкій, но страшно богатый, показывалъ Аристиппу свой домъ. Въ то время, какъ онъ разглагольствовалъ о великолѣпіи всего въ этомъ домѣ, даже и половъ, философъ плюнулъ ему въ лице. Сцинъ взбѣсился. «Извини меня, вскричалъ Аристиппъ, я не нашелъ другаго мѣста, куда бы можно было плюнуть, не нарушая приличія.» Разъ, упрашивая тирана помиловать одного изъ своихъ друзей, онъ упалъ предъ тираномъ на колѣни. Когда его упрекнули за такое униженіе себя, онъ отвѣчалъ: «моя ли вина, что у Діонисія уши въ ногахъ.» Однажды онъ просилъ у тирана денегъ. Діонисій заставилъ его признаться, что философу не нужны деньги. «Дай, отвѣчалъ Аристиппъ, и мы тотчасъ порѣшимъ этотъ вопросъ.» Діонисій далъ. «Теперь, сказалъ философъ, мнѣ не нужны деньги.»

(**) Metaph., 2.

(***) Adv. Mathem., 173.

Съ презрѣніемъ отвергая всѣ физическія міросозерцанія, потому что они задаются предметами, которые лежатъ за предѣлами человѣческаго пониманія, Аристиппъ сосредоточивалъ свои изслѣдованія на нравственной организаціи человѣка.

Съ этой стороны онъ былъ послѣдователемъ Сократа. Но хотя онъ и былъ обязанъ Сократу своимъ общимъ направленіемъ, однако врожденное ему своеобразіе увлекало его въ сторону, на такіе пути, которыхъ тщательно избѣгалъ бы его учитель. Умъ его былъ вовсе не научный. Логическая дедукція, которой такъ строго держался его учитель, не соотвѣтствовала ни его взглядамъ, ни его настроенію. Онъ былъ врагомъ отвлеченныхъ умозрѣній. Онъ весь былъ направленъ къ конкретному. Между тѣмъ какъ Сократъ проповѣдывалъ о добрѣ, Аристиппъ пытался опредѣлить, что̀ такое добро, и рѣшилъ, что оно тоже, что удовольствіе. Спинной мозгъ и ядро этической системы Сократа составляло положеніе, что блаженство есть задача и стремленіе всѣхъ людей, что оно — двигатель всѣхъ дѣйствій; что люди заблуждаются только потому, что имѣютъ ошибочныя понятія о счастіи; что только мудрецъ знаетъ, что лучше претерпѣть оскорбленіе, чѣмъ нанести его; что только онъ одинъ знаетъ, что неумѣренныя чувственныя наслажденія, за которыми слѣдуетъ страданіе, не составляютъ блаженства, а скорѣе несчастіе. Аристиппу все это казалось слишкомъ неопредѣленнымъ. Онъ нетолько свелъ эту общую идею въ другой, болѣе опредѣленной,—удовольствію, но и пытался доказать, что единственный *критерій* истины заключается въ ощущеніи удовольствія или страданія. Мы не можемъ ничего знать достовѣрно о томъ, что̀ внѣ насъ; мы познаемъ только посредствомъ чувствъ, чувства же обманываютъ насъ относительно нашихъ ощущеній. Мы можемъ не вѣрно постигать чувствами вещи; но вѣрно, что мы ихъ постигаемъ. Мы можемъ сомнѣваться относительно внѣшнихъ предметовъ; но не можемъ сомнѣваться относительно нашихъ ощущеній. Изъ этихъ ощущеній мы естественно добиваемся повторенія пріятныхъ и избѣгаемъ непріятныхъ.

Аристиппъ признавалъ, что удовольствіе, будучи единственнымъ положительнымъ добромъ и единственнымъ мѣриломъ добра, составляетъ самую цѣль жизни; но такъ какъ для постояннаго наслажденія душа

должна хранить господство надъ похотями, то удовольствіе Аристиппа было тоже, что сократова воздержность, только въ другомъ видѣ. Оно отличается однако отъ сократова понятія объ удовольствіи тѣмъ, что положительное не состоитъ въ простомъ удовлетвореніи потребности. Въ *Федонѣ* Сократъ, освобожденный отъ своихъ оковъ, размышляетъ о внутренней связи удовольствія съ страданіемъ и называетъ удовольствіемъ отсутствіе страданія. Напротивъ того Аристиппъ училъ, что удовольствіе не простое отсутствіе страданія; что и удовольстіе и страданіе суть ощущенія положительныя; *не* удовольствіе и *не* страданіе— не суть ощущенія, но какъ будтобы сонъ души. (*) Въ приложеніи этой доктрины къ этикѣ Аристиппъ обличаетъ свое полусофистическое и полусократическое образованіе. Вмѣстѣ съ софистами онъ считаетъ удовольствіе и страданіе настоящими критеріями дѣйствій; никакое дѣйствіе не есть дурное или хорошее само по себѣ; оно бываетъ дурнымъ или хорошимъ только условно. Вмѣстѣ съ Сократомъ однако онъ считалъ ничтожными выгоды, доставляемыя несправедливостью; придавалъ важность злу и страху наказанія и полагалъ, что удовольствіе составляетъ результатъ не одного личнаго благополучія, но благосостоянія всего государства.

Разсматривая философію Аристиппа въ цѣломъ ея объемѣ, мы поражены видимымъ вліяніемъ Сократа; правда, это не его методъ, но зато этическое направленіе преобладаетъ. Въ мегарской школѣ отвлеченная идея Сократа о добрѣ (τὸ ἀγαθὸν) основывалась на представленіи элейцевъ о *единомъ*. Въ киренской — отвлеченное понятіе превращено въ конкретное, — удовольствіе; оно сдѣлалось единственнымъ основаніемъ достовѣрности, а мораль единственною наукою. Въ школѣ циниковъ увидимъ мы дальнѣйшее развитіе того же направленія.

§ 3. Циники. Антисѳенъ и Діогенъ.

Цинизмъ есть только поразительное по своей рѣзкости богохульство. Оно поражало древнихъ, оно поражало воображеніе и многихъ новѣйшихъ людей энергіею своего самоотверженія, но есть «хуленіе божественной красоты жизни», хуленіе божественности человѣка. Вести жизнь собаки *не есть* призваніе человѣка. Однако и въ характерѣ и въ ученіяхъ основателей этой школы попадаются черты, заслуживающія удивленіе человѣчества. Современники глядѣли на нихъ съ нѣкоторымъ ужасомъ; мы можемъ отдать должную дань уваженія ихъ энергіи. Антисѳенъ родился въ Аѳинахъ. Мать его была фригіянка. Въ очень молодыхъ лѣтахъ Антисѳенъ отличился въ битвѣ при Танагрѣ. Потомъ онъ обучался у софиста Горгія и самъ основалъ школу; но увлеченный практическою мудростью Сократа перешелъ учить и снова сдѣлался ученикомъ; мало того, онъ убѣждалъ всѣхъ своихъ учениковъ перейти вмѣстѣ съ нимъ къ Сократу, чтобъ научиться истинной мудрости. Немногіе философы обнаружили столь искреннюю скромность. Онъ былъ тогда уже не въ первой молодости; его убѣжденія во многомъ уже окончательно сложились и не могли быть замѣнены другими; но этическое направленіе Сократовой философіи и стремленіе къ нравственному совершенству человѣка, составлявшее отличительный характеръ этой системы, казалось вполнѣ плѣнили его. Читатель помнитъ, конечно, что Сократъ не проповѣдывалъ никакого положительнаго ученія; онъ только доставлялъ возможность каждому серьозному мыслителю изобрѣсти собственное ученіе. Сократъ только сообщалъ толчекъ въ извѣстномъ направленіи и давалъ извѣстный методъ. Настоящіе его ученики усвоили себѣ методъ; другіе усвоивали только направленіе. Антисѳенъ былъ изъ послѣднихъ, его система была чисто личная. Онъ былъ строгъ и ученіе его сдѣлалось сурово, онъ былъ гордъ и ученіе сдѣлалось высокомѣрно; онъ былъ холоденъ, и ученіе оказалось несимпатичнымъ, уединяющимъ человѣка; онъ былъ храбръ и ученіе его походило на борьбу. Онъ презиралъ изнѣженность богачей; онъ ненавидѣлъ низость придворныхъ и льстецовъ. Онъ поклонялся добродѣтели, но добродѣтель эта была порою свирѣпая и неуживчивая. Даже имѣя общеніе съ Сократомъ, онъ выражалъ открыто презрѣніе къ общепринятымъ обычаямъ; гордился тѣмъ, что не похожъ на другихъ людей. Онъ ходилъ обыкновенно въ изношенномъ плащѣ, щеголяя своею бѣдностью. Сократъ понялъ его насквозь и сказалъ: «Я вижу твое тщеславіе, Антисѳенъ, оно проглядываетъ изъ

(*) Diog. Laer. II, 89.

дыръ твоего плаща!» Въ этомъ отношеніи онъ нимало не похожъ на Сократа. Сократъ также пріучилъ себя къ бѣдности, къ жару и къ холоду, съ тѣмъ, чтобы быть въ состояніи переносить всѣ превратности судьбы; но онъ не полагалъ добродѣтели въ томъ, чтобы ходить въ лохмотьяхъ, терпѣть холодъ и голодъ. Антисѳенъ думалъ, что можетъ сохранить свою добродѣтель только возвратившись къ дикому состоянію. Онъ не надѣвалъ никакой другой одежды кромѣ грубаго плаща, не брилъ бороды, ходилъ съ сумкой и посохомъ, отказывалъ себѣ во всякой пищѣ, кромѣ самой простой. Его пріемы соотвѣтствовали наружности. Онъ былъ суровъ, безпощаденъ и полонъ горечи въ словахъ; небреженъ и неприличенъ въ тѣлодвиженіяхъ. Презрѣніе ко всякому чувственному наслажденію выразилось въ такихъ словахъ: «Я предпочелъ бы скорѣе сойти съ ума нежели стать чувственнымъ!» (*)

По смерти Сократа Антисѳенъ основалъ школу, и избралъ сборнымъ ея мѣстомъ площадь въ той части Аѳинъ, которая называлась Киносарги; отъ нея, какъ говорятъ нѣкоторые, и получила свое имя секта циниковъ; другіе производятъ это названіе отъ брюзгливости основателя, котораго часто звали «собакой». По мѣрѣ приближенія старости, Антисѳенъ мрачный по характеру, становился все угрюмѣе и угрюмѣе: онъ сдѣлался дотого невыносимымъ, что всѣ ученики отстали отъ него, за исключеніемъ Діогена синопскаго, который пробылъ съ нимъ до самой его смерти. Когда онъ находился въ предсмертной агоніи, Діогенъ спросилъ, нуженъ ли ему другъ. «Избавитъ ли меня другъ отъ страданія», отвѣчалъ онъ. Діогенъ подалъ ему кинжалъ со словами: «Этотъ избавитъ». «Я хочу избавиться отъ страданій, а не отъ жизни», отвѣчалъ Антисѳенъ.

Два его изрѣченія свидѣтельствуютъ о томъ презрѣніи, которое онъ питалъ вообще ко всему человѣчеству. Когда его спросили, какую особенную пользу можно извлечь изъ философіи, онъ отвѣчалъ: «Она дѣлаетъ меня способнымъ жить въ общеніи съ самимъ собою».

(*) Такъ переводимъ мы Діог. Лаэр. VI, 3: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. Риттеръ переводитъ это мѣсто такъ: «Я предпочитаю сойти съ ума нежели испытать удовольствіе.» Послѣднее выраженіе было бы возмутительно.

Услышавъ, что многіе его хвалятъ, онъ спросилъ: «Не сдѣлалъ ли я чего-нибудь дурнаго, что меня хвалятъ?» (*)

Діогена Синопскаго дѣлаютъ обыкновенно представителемъ цинизма, вѣроятно потому, что до насъ дошло болѣе къ нему относящихся анекдотовъ. Онъ былъ сынъ синопскаго банкира, уличеннаго въ поддѣлкѣ фальшивой монеты; самъ Діогенъ былъ заподозрѣнъ въ участіи съ отцемъ въ этомъ преступленіи и бѣжалъ въ Аѳины. Съ вершины блеска и роскоши онъ вдругъ погрузился въ грязную нищету. Прославленное Антисѳеномъ величіе бѣдности (**) привлекло его. Ставъ нищимъ, онъ былъ расположенъ усвоить себѣ философію нищеты; сдѣлавшись отверженникомъ, онъ былъ готовъ уединиться отъ общества; заклеймленный позоромъ, онъ охотно пріютился въ школѣ, которая клеймила все общество. Испытавъ на себѣ, какъ мало содѣйствуютъ богатство и роскошь счастью человѣка, Діогенъ тѣмъ охотнѣе желалъ испробовать противоположное; испытавъ, какъ располагаетъ богатство къ пороку, какъ желаніе порождаетъ желаніе, онъ былъ готовъ испытать насколько въ этомъ отношеніи состоятельны бѣдность съ добродѣтелью. Онъ отправился къ Антисѳену, но получилъ отказъ. Онъ продолжалъ предлагать себя въ ученики цинику; циникъ поднялъ свою сучковатую палку и грозилъ поколотить его, если онъ не отстанетъ... «Бей! отвѣчалъ Діогенъ; ты не найдешь достаточно крѣпкой палки, которая бы могла одолѣть мое упрямство.» Побѣжденный Антисѳенъ принялъ его въ ученики.

Съ тѣхъ поръ добродѣтельная жизнь стала единственною цѣлью Діогена. Эта добродѣтель состояла въ цинизмѣ, т. е. въ полномъ отреченіи отъ всякой роскоши, въ подавленіи всѣхъ чувственныхъ похотей, въ войнѣ духа съ плотью. Подобно позднѣйшимъ аскетамъ, Діогенъ считалъ уничиженіе плоти основою чистой жизни; чѣмъ ближе человѣкъ къ такому самоубійству, тѣмъ ближе онъ и къ идеалу добродѣтели. Тѣло гадко, грязно, подло и унизительно; оно — проклятіе

(*) Д-ръ Енфильдъ, который впадаетъ въ ошибки на каждой страницѣ, испортилъ этотъ отвѣтъ, выдавъ его за похвалу дурнаго человѣка. Но Діогенъ Лаэрцій выражается очень ясно: πολλοί σε ἐπαινοῦσι (VI, 8).

(**) См. Пиръ Ксенофонта.

человѣка, оно — оковы, препятствующія свободному развитію духа; съ нимъ нужно бороться, ненавидѣть его, презирать. Это прекрасное тѣло, столь щедро одаренное всѣмъ что только можетъ служить для наслажденія, признано стокомъ всякаго нечестія.

Вслѣдствіе подобнаго возрѣнія Діогенъ ограничивалъ свои похоти однимъ только необходимымъ. Ѣлъ мало и притомъ одну только самую грубую пищу, пытался питаться только сырымъ мясомъ и сырыми овощами, но не могъ однако устоять въ этомъ. Одежда его состояла изъ одного плаща: когда онъ попросилъ у Антисѳена рубашки, этотъ послѣдній посовѣтовалъ ему вмѣсто того сложить свой плащъ вдвое, что и исполнилъ Діогенъ. Сума и палка дополняли его нарядъ. Увидавъ, какъ одинъ мальчикъ пилъ воду изъ горсти, онъ кинулъ свою чашку, сказавъ, что она лишняя. Онъ почивалъ подъ мраморными портиками зданій, или въ знаменитой бочкѣ, своемъ обыкновенномъ мѣстопребываніи. Онъ ѣлъ при всѣхъ и совершалъ публично всѣ тѣ отправленія, которыя по требованію приличія совершаются всегда наединѣ. Онъ умышленно оскорблялъ всякаго рода приличія; это входило въ его систему. Все должно быть отправляемо публично, если оно не неприлично само по себѣ. Онъ умышленно досаждалъ публикѣ неприличными тѣлодвиженіями. Спрашивается, имѣлъ ли онъ и на это какое-нибудь философское основаніе?

Были заявляемы сомнѣнія насчетъ его бочки; говорятъ, что она только по временамъ служила ему жилищемъ, ею хотѣлъ онъ только выразить свое презрѣніе къ роскоши. Мы однако стоимъ за преданіе. Оно согласно со всѣмъ, что намъ извѣстно объ этомъ человѣкѣ. Мы узнаемъ отъ Аристофана, что бочка могла иногда служить жилищемъ человѣку. (*)

Не трудно себѣ представить, какое впечатлѣніе произвели циники на веселыя, роскошныя Аѳины, гдѣ климатъ и нравы, все возбуждало къ наслажденію. Циники вѣщали между тѣмъ, что наслажденіе недостойно людей, что человѣкъ долженъ искать другихъ предметовъ болѣе

(*) Всадники, 793; тамъ говорится, что люди во время войны принуждены были жить въ «голубятникахъ и по угламъ башень»: γυπαρίοις καὶ πυργιδίοις; впрочемъ можетъ быть, что это только метафора.

высокихъ и болѣе чистыхъ. Утонченному изяществу аѳинскихъ манеръ циники противопоставляли изысканную грубость. Вмѣсто условныхъ пріятныхъ выраженій разговорной лести они кололи всѣхъ горькою остротою безпощадной откровенности. Они презирали всѣхъ людей и говорили это всѣмъ прямо въ глаза.

Хотя мы и убѣждены, что ученіе циниковъ превратно, что это только слабый опытъ рѣшенія великой задачи нравственности и притомъ опытъ далеко не привлекательный, мы признаемъ однако, что оно требовало великихъ качествъ отъ своихъ послѣдователей. Оно требовало мощной, рѣзкой энергіи, фанатической послѣдовательности ума, извѣстной власти надъ собою, правда низкодобротной, но все-же таки власти. Эти качества не дюжинныя, и поэтому они заслуживаютъ уваженія. Всякое уклоненіе отъ проторенной дорожки требуетъ извѣстной доли рѣшимости; постоянное и послѣдовательное уклоненіе доказываетъ силу, а силу всѣ уважаютъ. Когда человѣкъ подчиняетъ похоти свои отдаленной, но сознаваемой цѣли,—это явленіе на людей производитъ впечатлѣніе чего-то необыкновеннаго. Немногіе постигаютъ, что управлять похотями труднѣе, нежели *подавлять* ихъ, что для этого требуется больше силы духа, больше воли, больше постоянства. Между тѣмъ всякій знаетъ, что полное воздержаніе дается легче, нежели умѣренность и что поэтому легче быть циникомъ, нежели мудрымъ и добродѣтельнымъ эпикурейцемъ.

Впрочемъ мы не можемъ питать къ циникамъ уваженія равносильнаго тому, какое питали къ нимъ древніе и которое намъ внушили бы нѣкоторыя части ихъ ученія, если бы мы могли помириться съ ихъ умышленною и ничѣмъ не вызываемою страстью оскорблять всякое приличіе и человѣчность, которою особенно отличался Діогенъ. Всѣ дошедшіе до насъ анекдоты обличаютъ въ Діогенѣ недовольный и злобный умъ, поклоняющійся добродѣтели только потому, что она есть нѣчто противное порокамъ современниковъ; гордящійся бѣдностью и простаковатостью только потому, что другіе ищутъ богатства и роскоши. Хорошо, конечно, энергически протестовать противъ пороковъ своего времени; но не хорошо вселять отвращеніе къ добродѣтели формою протеста. Аѳинянамъ нужна была безъ сомнѣнія суровая проповѣдь и увѣщанія, и нельзя обвинять преобразователей,

если они вдавались отчасти въ противоположную крайность. Но Діогенъ былъ столь слабъ въ своемъ ученіи, столь грубъ въ обращеніи, что трудно рѣшить, не были ли излишества развратнѣйшаго человѣка въ этомъ развратномъ городѣ лучше излишества спѣси этого высокомѣрнаго циника. Весь характеръ этого человѣка выразился какъ нельзя лучше въ одномъ анекдотѣ. Платонъ звалъ друзей на роскошный пиръ. Діогенъ зашелъ незванный и, топча богатые ковры, вскричалъ: «Такъ попираю я гордыню Платона,» на что Платонъ превосходно отвѣчалъ: «еще съ большею гордынею, Діогенъ».

Правда, что Діогенъ былъ весьма воздерженъ, онъ возвелъ убожество свое въ добродѣтель, и, нищенствуя, рѣшился хвастаться этимъ нищенствомъ. Это хвастовство, бывшее тогда чѣмъ-то необычайнымъ, было принято за нѣчто большее противъ того, чѣмъ оно было на самомъ дѣлѣ; оно шло въ-разрѣзъ съ всеобщими стремленіями современниковъ; отсюда заключили, что оно проистекаетъ изъ болѣе высокихъ побужденій. Есть люди, которые безропотно переносятъ бѣдность, которые безъ малѣйшей зависти взираютъ на богатство въ убѣжденіи, что оно не доставляетъ счастія; есть и такіе, которые, всецѣло предавшись достиженію высшихъ цѣлей, совершенно равнодушны къ свѣтскому блеску и внѣшности; ни тѣ, ни другіе, ни третьи не *презираютъ* богатства, они просто *равнодушны* къ нему; они не *выставляютъ на показъ* своихъ чувствъ, а довольствуются тѣмъ, что дѣйствуютъ сообразно этимъ чувствамъ. Громкая, шумная, хвастливая и хвалящаяся добродѣтель очень походитъ на навязчивый эгоизмъ. Циники другой добродѣтели не знали; считая себя призванными къ преобразованію людей, они начинали съ того, что хулили человѣчность. Провозглашая, что они призваны искоренять изнѣженность вѣка, они умышленно оскорбляли всякія житейскія приличія. Обходя настоящія затрудненія неудоборѣшимой задачи, они брались рѣшать ее при помощи одной безстыдной наглости.

Въ старости Діогенъ былъ взятъ въ плѣнъ морскими разбойниками, которые отвезли его на островъ Критъ и вывели его на рынокъ для продажи какъ раба. На вопросъ, что онъ умѣетъ дѣлать, Діогенъ отвѣчалъ: «Управлять людьми, продай меня пожалуйста человѣку, который нуждается въ господинѣ.» Богатый коринѳянинъ

Ксеніадъ, пораженный этимъ отвѣтомъ, купилъ его, отпустилъ на волю, и вернувшись въ Коринѳъ, поручилъ ему воспитаніе своихъ дѣтей. Діогенъ сталъ учить этихъ дѣтей цинизму, чѣмъ они остались очень довольны. Къ этому-то времени относится всѣмъ извѣстное свиданіе Діогена съ Александромъ. Царь, удивленный тѣмъ, что Діогенъ не присоединяется къ свитѣ его льстецовъ, пошелъ самъ навѣстить его. Онъ нашелъ циника сидящимъ въ бочкѣ и грѣющимся на солнцѣ. «Я Александръ Великій,» сказалъ царь. «Я Діогенъ циникъ,» отвѣчалъ философъ. Александръ спросилъ, не можетъ ли что-нибудь сдѣлать для Діогена? Да, отвѣчалъ Діогенъ, посторонись и не заслоняй мнѣ солнца! Удивленный такимъ равнодушіемъ къ царскимъ милостямъ, равнодушіемъ, составлявшимъ такую разительную противоположность со всѣмъ, что онъ встрѣчалъ до сихъ поръ, — Александръ произнесъ: «Еслибы я не былъ Александромъ, я желалъ бы быть Діогеномъ!» Разъ Діогена привели къ царю и на вопросъ Александра, кто онъ такой, онъ отвѣчалъ: «шпіонъ твоей алчности;» такая смѣлость должна была снискать Діогену всеобщее удивленіе благодаря высказывавшейся въ ней оригинальности и силѣ характера.

Чудачество и наглость составляли отличительныя черты характера Діогена. Онѣ превосходно обрисовываются въ сохранившемся преданіи о томъ, какъ онъ зажегъ разъ днемъ свѣтильню и ходилъ съ нею по улицамъ, какъ будто отыскивая что-то. На вопросъ, чего онъ ищетъ, онъ отвѣчалъ: «человѣка». Колкость этого отвѣта пропадаетъ въ общепринятой версіи, которая заставляетъ его искать честнаго человѣка. Но Лаэрцій говоритъ просто на-просто ἄνθρωπον ζητῶ, «ищу человѣка». Діогенъ не искалъ честности; ему нуженъ былъ человѣкъ, въ которомъ бы честность совмѣщалась съ другими качествами. Онъ постоянно упрекалъ своихъ современниковъ въ недостаткѣ мужественности. Онъ говоритъ, что никогда не видалъ людей, а только «дѣтей въ Спартѣ», да «женщинъ» въ Аѳинахъ. Разъ онъ закричалъ: «подите сюда всѣ люди»! Когда къ нему подбѣжали нѣкоторые на этотъ зовъ, то онъ сталъ отгонять ихъ палкой, крича: «я звалъ людей, а вы испражненія!»

Такъ прожилъ онъ до девяноста лѣтъ, ѣдкій, грубый, чванливый

и воздержный, позоря названіе «собаки» (потому что собака ласкова, благодарна, дружелюбна и привязана къ человѣку), ворча на другихъ по поводу своей незавидной добродѣтели, какъ дворовая собака ворчитъ возясь съ голой костью, кусаясь и огрызаясь безъ всякой причины. Составляя предметъ всеобщаго вниманія, онъ даже нерѣдко возбуждалъ во многихъ искреннее удивленіе. Разъ друзья пришли навѣстить его, подошли къ портику, гдѣ онъ обыкновенно спалъ, и увидѣли, что онъ лежитъ на землѣ, обернутый плащемъ. Казалось, что онъ спалъ; друзья раскрыли складки плаща: оказалось, что Діогенъ лежалъ мертвый (*).

Ученіе циниковъ можно передать въ немногихъ словахъ.

Антисоенъ, какъ ученикъ Горгія, былъ пропитанъ воззрѣніемъ софистовъ на науку; эти начала не измѣнились въ немъ даже и послѣ знакомства съ Сократомъ. Онъ утверждалъ, что наука невозможна. Вполнѣ отвергая Сократово понятіе объ опредѣленіяхъ, онъ говоритъ, что опредѣленіе есть ни что иное, какъ *рядъ словъ* (*λόγον μακρόν*, длинная рѣчь); за что Аристотель обозвалъ его невѣждой (**). Сократову понятію объ опредѣленіи, вмѣщающемъ въ себѣ сущность вещи, онъ противопоставилъ софистическое понятіе объ опредѣленіи, какъ о выраженіи чисто субъективнаго отношенія. Вы можете выразить только качества, но не сущность; вы можете назвать предметъ серебромъ, но вы не можете сказать, изъ чего онъ состоитъ. Ваше опредѣленіе чисто словесное; поэтому первый шагъ въ воспитаніи—изученіе словъ (***). Какія были послѣдствія этого скептицизма? Тѣ, что циники отвѣчали на доводы фактами.

Когда кто-то силился доказывать правильность положенія Зенона элейца о невозможности движенія, Діогенъ просто всталъ и началъ

(*) Полагали, что онъ лишилъ себя жизни удержавъ дыханіе, — что физически невозможно. Въ древности ходили еще и другіе слухи о причинѣ его смерти; одинъ изъ этихъ слуховъ вполнѣ согласенъ съ его характеромъ: говорятъ, что Діогенъ умеръ съѣвъ сырую воловью ногу.

(**) Ἀπαίδευτος. Метаф. VIII, 3.

(***) Arrian, Epict. Diss I. 17 приводится у Риттера и Преллера: Hist. philos. Graeco-Romanae ex fontium locis contexta. (Гамбургъ, 1838), стр. 174.

ходить. Пускай опредѣленія доказываютъ, что нѣтъ движенія; опредѣленія—это только слова; отвѣтъ на нихъ факты.

Это обращеніе къ помощи здраваго смысла противъ нападокъ логики дало циникамъ возможность выработать систему нравственности, не лишенную извѣстнаго основанія. Отвѣчая на доводы фактами, они ставили дѣйствія вмѣсто правилъ. Не пускаясь въ размышленія о добродѣтели, они пытались быть добродѣтельными. Сократъ низвелъ философію съ облаковъ; циники старались ввести ее въ обыденную практику. Личныя ихъ качества сообщили особенную окраску ихъ ученіямъ, подобно тому, какъ личныя качества Аристиппа сильно повліяли на всю киренскую школу.

ШЕСТАЯ ЭПОХА.

ПОЛНОЕ УСВОЕНІЕ И ПРИМѢНЕНІЕ МЕТОДА СОКРАТА. — ПЛАТОНЪ.

§ 1. Жизнь Платона.

Имя Платона извѣстнѣе, можетъ быть, нежели имена всѣхъ другихъ писателей древности. Многіе изъ людей, не знающихъ о Гомерѣ, имѣютъ какое-то смутное представленіе о Платонѣ, какъ о проповѣдникѣ такъ-называемой платонической любви. Греческимъ мудрецомъ интересуются весьма многіе, и вездѣ молодые люди и романтики имѣютъ о немъ странныя, романическія понятія. Обыкновенный читатель, въ особенности если онъ лизнулъ модной философіи, или вѣрнѣе если онъ упитался философіею, которою начинены модные романы, высоко уважаетъ его, какъ «великаго идеалиста»; богословъ относится къ нему съ любовью, какъ къ твердому и краснорѣчивому защитнику ученія о невещественности и безсмертіи души. Литературный критикъ часто принимаетъ его за образецъ метафизическаго краснорѣчія и ставитъ на-ряду съ нимъ всякаго туманнаго, мистическаго, метафорическаго «философа-поэта». Всѣ эти мнѣнія, заимствованныя изъ вторыхъ рукъ, ложны, за исключеніемъ мнѣнія богослова. Мы не станемъ тратить попусту времени на изысканія, какъ сложились эти нелѣпыя ходячія мнѣнія о Платонѣ. Достаточно того, что они ложны. Платонъ былъ всѣмъ, чѣмъ угодно, только не «мечтателемъ»; всѣмъ, чѣмъ угодно,

только не «идеалистамъ», въ томъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно употребляютъ эту фразу. Онъ былъ рьяный діалектикъ, строгій и отвлеченный мыслитель и великій игрокъ словами. Его метафизика способна запугать всякаго, кромѣ завзятыхъ спеціалистовъ,—дотого она отвлеченна и тонка. Его система нравственности и его политика, нетолько не носятъ на себѣ романическаго оттѣнка, но представляютъ nec plus ultra логической послѣдовательности; онѣ суровы, неумолимы и превыше силъ человѣческихъ. Однимъ словомъ, Платонъ-діалектикъ, почти вполнѣ заслоняетъ собою Платона-человѣка. Платонъ смотрѣлъ на человѣческія страсти какъ на болѣзнь, на человѣческія удовольствія—какъ на суету. Достиженіе истины, по его мнѣнію, единственная достойная цѣль жизни. Діалектика же есть самое благородное занятіе.

Даже мнѣнія о слогѣ Платона ошибочны. Слогъ его вовсе не похожъ на приписываемый ему «поэтическій», метафорическій языкъ. Онъ богатъ неоспоримыми красотами, но вовсе не тѣми, какія ему обыкновенно приписываютъ. Главная сила его въ драматизмѣ. Лучшіе разговоры Платона суть неподражаемыя комическія сцены. Они отличаются характерностью, насмѣшкой, ироніей, одушевленіемъ, но въ нихъ мало образности, да и эта образность не поражаетъ красотою. (*) Единственная задача Платона состояла въ томъ, чтобы опровергать или убѣждать; примѣры, приводимые имъ, весьма обыкновенны. При случаѣ онъ бываетъ краснорѣчивъ и простъ. Иногда онъ наряжаетъ миѳы, передавая ихъ чуднымъ, великолѣпнымъ языкомъ; однообразную пустыню своей темной, играющей словами, діалектики онъ усѣялъ прелестными оазисами. Эти мѣста и были заимствуемы у Платона многими

(*) Даже когда Платонъ разсуждаетъ объ отвлеченныхъ предметахъ, о вопросахъ нравственности, метафизики или математики, языкъ его ясенъ, какъ струящійся ручей; простотою и прелестью онъ соперничаетъ съ скромной фіалкой, наполняющей долину своимъ благоуханіемъ. Dr Enfield. Ист. Фил., т. II, 221 стр.

Читая такую дичь, можно усомниться, заглядывалъ ли авторъ ея когда-либо въ творенія Платона. Аристотель превосходно опредѣляетъ слогъ Платона, называя его чѣмъ то среднимъ между стихами и прозой. Слогъ этотъ отличается скорѣе ритмомъ, чѣмъ образностью.

писателями; вслѣдствіе чего явилось у читателей предположеніе, что такова постоянная писательская манера Платона. Изящныя мѣста можно найти и у Аристотеля, и все-таки Аристотель, въ цѣломъ взятый, считается отталкивающимъ читателей писателемъ.

Въ сущности Платона понимать трудно и пишетъ онъ вообще скучновато, вотъ почему его такъ мало читаютъ; многочисленныя изданія его сочиненій не должны вводить насъ въ заблужденіе. О немъ часто упоминаютъ и его цитируютъ, заимствуя свѣдѣнія и цитаты изъ вторыхъ рукъ, но рѣдко изучаютъ его въ подлинникѣ, за исключеніемъ записныхъ ученыхъ и критиковъ. Дилетанты науки напускаются обыкновенно на одинъ или два разговора изъ любознательности, послѣ чего бросаютъ это занятіе. Трудность совладать съ идеями Платона и неудовлетворительность ихъ, когда поймешь ихъ, мѣшаютъ большинству знакомиться съ Платономъ. Однако люди, упорно продолжающіе изученіе, получаютъ полное вознагражденіе, трудъ ихъ бываетъ конечно тяжелъ, но онъ потраченъ не даромъ.

Аристоклъ, прозванный Платономъ (широколобымъ), (*) сынъ Аристона и Периктіоны родился въ Аѳинахъ или въ Эгинѣ въ 87.3 г. олимп., 7-го числа ѳаргеліона (въ половинѣ мая 430 г. до Р. Х.). Дѣтство и молодость его совпадаютъ съ временемъ пелопонезской войны, самымъ оживленнымъ и блестящимъ періодомъ греческой жизни и греческой мысли. Родъ его былъ знаменитый: по матери онъ происходилъ отъ Солона. По всегдашней, неизбѣжной судьбѣ всѣхъ великихъ людей, Платонъ послужилъ тэмою для безчисленнаго множества разныхъ басенъ. Позднѣйшіе историки весьма серьезно передаютъ разныя сказки о немъ. Говорили, что онъ былъ сынъ Аполлона, что

(*) Нѣкоторые писатели думаютъ, что «Платонъ» значилъ широколобый, другіе — широкоплечій, третьи говорятъ, что это прозваніе выражало размашистость его слога. Послѣднее мнѣніе нелѣпо. Авторъ статьи «Платонъ» въ «Penny Cyclopaedia» называетъ всѣ эти объясненія пустою тратою времени, такъ какъ имя Платонъ было изъ общеупотребительныхъ у тогдашнихъ аѳинянъ. Но не безъ причины же получилъ Аристоклъ прозвище Платона? Если имя Платонъ не принадлежало никому изъ его родственниковъ, то онъ былъ обязанъ этимъ прозвищемъ одной изъ вышеупомянутыхъ причинъ.

мать родила его не потерявъ дѣвственности; что Аристонъ, уже повѣнчанный съ Периктіоной, отложилъ совершеніе брака вслѣдствіе того, что Аполлонъ явился ему въ сновидѣніи и объявивъ ему, что Периктіона беременна.

Платонъ получилъ превосходное воспитаніе, онъ успѣлъ въ гимнастикѣ дотого, что могъ состязаться на пиѳійскихъ и истмійскихъ играхъ. Какъ истый грекъ, онъ придавалъ большое значеніе гимнастикѣ, говоря, что для тѣла она тоже, что діалектика для ума. Какъ истый грекъ, онъ не давалъ физическимъ упражненіямъ поглощать все свое время и все свое вниманіе; онъ прилежно и довольно успѣшно занимался поэзіей, музыкой и риторикой; написалъ эпическую поэму, нѣсколько трагедій, диѳирамбовъ, лорическихъ пьесъ и эпиграммъ. Поэму онъ сжегъ, какъ говорятъ, въ припадкѣ отчаянія, которое возбудило въ немъ сличеніе ея съ гомеровыми произведеніями. Онъ сжегъ свои трагедіи, познакомившись съ Сократомъ. Нѣкоторыя изъ эпиграммъ сохранились. Одна изъ нихъ особенно хороша:

Ἀστέρας εἰσαθρεῖς, ἀστὴρ ἐμός· εἴθε γενοίμην
Οὐρανὸς ὡς πολλοῖς ὄμμασιν εἰς σὲ βλέπω.

Ты глядишь на звѣзды, жизнь моя? О какъ хотѣлъ бы я,
Быть тѣмъ звѣзднымъ тысячеглазымъ небомъ, чтобъ глядѣть на тебя.

Занятія поэзіей чередовались съ занятіями философіей, которой онъ посвятилъ себя еще въ ранней молодости: мы знаемъ что онъ явился къ Сократу 20-лѣтнимъ юношею, и еще до знакомства съ Сократомъ учился у Кратила. Рано долженъ былъ онъ почувствовать «нѣчто, смутившее его радостью возвышенныхъ думъ; дивнымъ ощущеніемъ чего-то, лежащаго въ глубинѣ всего, витающаго въ сіяньѣ заходящихъ солнцъ и въ необъятномъ океанѣ, и въ живительномъ воздухѣ, и въ голубыхъ небесахъ, и въ умѣ человѣка; того движенія и духа, который даетъ толчекъ всѣмъ мыслящимъ существамъ, всѣмъ предметамъ мысли, который проникаетъ собою все.»

Одаренный глубокимъ созерцательнымъ умомъ, Платонъ сталъ вопрошать природу о сокровеннѣйшихъ ея тайнахъ. Мрачная философія Гераклита какъ разъ пришлась въ-пору задумчивому юношѣ. Скепти-

цизмъ, горячка того вѣка, овладѣлъ и Платономъ, наравнѣ съ другими. Этотъ скептицизмъ и боровшаяся съ нимъ сильная жажда вѣрить во что-либо нашли полный просторъ въ ученіи Сократа: отъ Сократа юноша узналъ, что, не отказываясь отъ основательности своихъ сомнѣній, онъ можетъ избѣжать ихъ, отыскивая въ другомъ мѣстѣ истину.

Платонъ пробылъ десять лѣтъ съ Сократомъ; одна смерть разлучила ихъ. Онъ не покидалъ любимаго учителя во все время суда; взялся защищать его, даже началъ рѣчь, которая прервана была насильственно судьями; Платонъ умолялъ учителя принять отъ него сумму денегъ, посредствомъ которой онъ могъ бы окупить жизнь.

По смерти Сократа онъ отправился въ Мегару къ Эвклиду, о чемъ было уже упомянуто выше. Оттуда онъ переѣхалъ въ Кирену и сталъ учиться математикѣ у Ѳеодора; онъ знавалъ его еще прежде въ Аѳинахъ, если только можно вѣрить разговору Ѳеэтетъ, гдѣ Ѳеодоръ споритъ съ Сократомъ. Изъ Кирены Платонъ отправился въ Египетъ, какъ говорятъ, вмѣстѣ съ Эврипидомъ; впрочемъ мы имѣемъ мало основаній повѣрить этому путешествію, въ особенности невѣроятно, чтобы Платону сопутствовалъ въ этой поѣздкѣ Эврипидъ, который умеръ за нѣсколько лѣтъ предъ тѣмъ. Разсказы о вліяніи Египта на Платона по всей вѣроятности сильно преувеличены. Въ его сочиненіяхъ нѣтъ и слѣдовъ изученія этой страны. Всѣ его отзывы объ Египтѣ обличаютъ весьма скудное знакомство съ краемъ; несмотря на то, что онъ хвалитъ предпріимчивость жрецовъ, отзывы его о ихъ научныхъ совершенствахъ далеко неблагопріятны для нихъ (*).

Среди этихъ путешествій «широколобый» пытливый человѣкъ значительно обобщилъ ученіе Сократа. Онъ ввелъ въ него много противныхъ ему элементовъ, но методъ Сократа былъ имъ сохраненъ во всей строгости. «Въ то время какъ жаждущая знанія молодежь стекалась, говоритъ Валерій Максимъ, со всѣхъ сторонъ въ Аѳины, чтобъ учиться у Платона, этотъ философъ блуждалъ по извилистымъ берегамъ Нила, или по обширнымъ равнинамъ какой-нибудь варварской страны, и самъ учился у египетскихъ старцевъ.»

(*) Ritter, II, 147.

Онъ вернулся наконецъ, и ревностные ученики окружили его отовсюду. Обогативъ свой даровитый умъ впечатлѣніями путешествій и постояннымъ мышленіемъ, онъ, соревнуя любимому учителю, посвятилъ себя обученію другихъ. Подобно Сократу, онъ училъ даромъ. Академія, публичный садъ въ окрестностяхъ Аѳинъ, сдѣлалась любимымъ мѣстопребываніемъ Платона и сообщила свое имя основанной имъ школѣ. Садъ этотъ осѣняли высокія чинары (платаны); онъ былъ украшенъ храмами и статуями. Онъ былъ орошаемъ небольшою рѣчкою, которая, по словамъ поэта,

«Журчала какъ скрытый ручеекъ къ цвѣтущемъ мѣсяцѣ іюнѣ, когда онъ дремлющимъ лѣсамъ всю ночь пѣснь нѣжную поетъ».

Это было восхитительное убѣжище, располагавшее къ размышленіямъ. «Мысли потомства часто обращались къ этому мѣсту и дѣлали его средоточіемъ безчисленныхъ сочетаній. Его воспѣвали поэты, объ немъ мечтали философы:

«Смотри: вотъ роща изъ оливъ, уединеніе Платона; здѣсь птичка Аттики поетъ трель звонкую свою все лѣто».

Такъ и кажется, что Академія такое мѣсто, гдѣ «жужжаніе трудолюбивыхъ пчелъ къ серьезному мышленію побуждаетъ,» что она была неизмѣннымъ мѣстопребываніемъ грацій. Понятно, что соединяя эти представленія съ поэтическими красотами платоновыхъ разговоровъ, потомство вообразило, что лекціи въ Академіи были чудными изліяніями краснорѣчія и образовъ по поводу философскихъ вопросовъ.

Въ этихъ предположеніяхъ нѣтъ даже тѣни истины. Лекціи Платона были серьезныя упражненія мыслительной способности и требовали большаго навыка къ постоянному отвлеченію. Какъ ни граціозны порою произведенія Платона, его лекціи состояли изъ упражненій не литературныхъ, но діалектическихъ.

Риттеръ иного мнѣнія: «академія Платона, говоритъ онъ, была не столько школою великихъ дѣлъ для всѣхъ, сколько школою изящества и культуры для высшихъ классовъ, думающихъ только о томъ, какъ бы увеличить наслажденія, доставляемыя имъ ихъ преимуществами и богатствомъ.» Если Риттеръ хочетъ сказать, что Платонъ не училъ стоицизму, то это трюизмъ. Если Риттеръ разумѣетъ здѣсь нѣчто другое, то—это ложь. Съ какихъ же поръ діалектика задается вели-

кими дѣлами? Далѣе, мы узнаемъ, что академія была «школою изя-
щества и культуры для высшихъ классовъ»; но вѣдь это только пред-
положеніе, и притомъ весьма сомнительное: высшіе классы посѣ-
щали по большей части софистовъ; кромѣ того лекціи Платона были
безплатны; всякій свободный гражданинъ могъ присутствовать при нихъ
на извѣстныхъ условіяхъ. Въ Аѳинахъ не было никакой аристократи-
ческой исключительности; не было образованныхъ кружковъ, лелѣю-
щихъ особую культуру, не доступную массѣ свободныхъ гражданъ.
Мы рѣшительно не понимаемъ смысла словъ Риттера, что цѣлью по-
сѣщенія бесѣдъ Платона было желаніе увеличить наслажденія, достав-
ляемыя преимуществами и богатствомъ. Мы не можемъ взять въ толкъ,
какія наслажденія можно было обрѣтать, слушая разсужденія о сущности
вещей и о идеяхъ, служащихъ архитипами. Самъ Риттеръ говоритъ,
что взгляды Платона на справедливость и честь были совсѣмъ не-
практичны при испорченности аѳинскаго государственнаго устройства.
Притомъ Платонъ презиралъ всякое эмпирическое знаніе, необходимое
для политиковъ. (*)

Какова бы ни была цѣль лекцій, онѣ подвергали тяжкому испы-
танію умственныя способности учениковъ. Ихъ чисто діалектическій
характеръ далъ, вѣроятно, начало преданію о надписи надъ вратами
академіи: «дозволяется входить сюда только геометрамъ.» Это преданіе
очень распространено, но не подкрѣплено никакими доказательства-
ми. (**) Оно противорѣчитъ Платонову взгляду на геометрію, которую онъ

(*) Преданіе о томъ, что даже женщины ходили на лекціи Платона, какъ
будто подтверждаетъ ходячее мнѣніе объ этихъ лекціяхъ. Признаемся, что
намъ оно кажется очень подозрительнымъ, тѣмъ болѣе, что оно разсказы-
ваетъ, будтобы какая-то женщина ходила въ академію переодѣтая въ муж-
ское платье. Значитъ такое переодѣванье было необходимо. Еслибы самый
фактъ былъ вѣренъ, то онъ бы только доказывалъ высокую степень обра-
зованія гетеръ (посѣтительница была конечно изъ класса гетеръ). Если
вспомнимъ, что въ Аѳинахъ могли являться женщины, подобныя Аспазіи,
то незачѣмъ будетъ отрицать возможность того, что женщины могли слѣ-
дить за чтеніями объ отвлеченнѣйшихъ предметахъ.

(**) Томпсонъ говоритъ, что эта надпись удостовѣряется только Филопо-
номъ въ его комментаріяхъ на Аристотеля De anima, и стихомъ изъ Хилі-
адъ Тцетцеса. См. прим. къ Butler's Lectures, II, 79.

исключаетъ изъ области философіи, на томъ основаніи, что геометрія основана на бездоказательныхъ аксіомахъ и составляетъ нѣчто среднее между мнѣніемъ и философіей, будучи точнѣе перваго, но уступая второй относительно достовѣрности. (*)

На сороковомъ году жизни Платонъ совершилъ первую поѣздку свою въ Сицилію; къ этому времени относится его знакомство съ тираномъ сиракузскимъ Діонисіемъ I, съ зятемъ его Діономъ и съ Діонисіемъ II. Онъ скоро разошелся съ Діонисіемъ I изъ-за политическихъ убѣжденій, и дотого оскорбилъ тирана, что подвергъ жизнь свою опасности. По ходатайству Діона тиранъ пощадилъ жизнь Платона, но поручилъ спартанскому посланнику Поллису, на чьемъ кораблѣ Платонъ долженъ былъ отплыть въ Грецію, продать Платона въ рабство. Порученіе было исполнено; Платонъ былъ купленъ, какъ рабъ, Анницеромъ киренскимъ, который тотчасъ же отпустилъ его на волю. По возвращеніи въ Аѳины Платонъ получилъ отъ Діонисія письмо, въ которомъ Діонисій упрашивалъ Платона не говорить про него ничего дурнаго. Платонъ отвѣчалъ съ презрѣніемъ, что ему нѣкогда и помышлять о Діонисіѣ.

Вторичное посѣщеніе Платономъ Сиракузъ случилось уже по смерти Діонисія I, съ цѣлью выхлопотать у Діонисія II учрежденіе колоніи, которая была бы устроена по начертаннымъ Платономъ законамъ. Діонисій обѣщалъ исполнить требуемое, но не исполнилъ. Платонъ навлекъ на себя подозрѣніе въ участіи въ заговорѣ Діона, впрочемъ ему разрѣшено было вернуться спокойно въ Аѳины. Платонъ ѣздилъ еще и въ третій разъ въ Сиракузы только съ тѣмъ, чтобы попытаться помирить Діонисія съ дядей его Діономъ. Онъ уѣхалъ, убѣдившись въ безполезности и даже въ опасности своихъ стараній на этотъ счетъ.

(*) Я не могъ отыскать въ Государствѣ того мѣста, гдѣ Платонъ выражается именно такъ, какъ сказано въ текстѣ, но я нашелъ другое, подходящее, хотя и не то, которое было у меня на умѣ. См. Госуд. VI къ концу, начинается Μανθάνω, ἔφη, и т. д., и окончивается, διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν, ἀλλ' οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν

Остатокъ своей жизни Платонъ провелъ въ тихомъ уединеніи академіи, занимаясь чтеніемъ лекцій и писаніемъ; главная его отрада, въ особенности на склонѣ лѣтъ, состояла въ сочиненіи тѣхъ разговоровъ, которымъ удивляется потомство. Онъ умеръ восьмидесяти трехъ лѣтъ отъ роду.

Платонъ отличался постоянною задумчивостью. Большое, широкое чело, отъ котораго онъ получилъ свое прозвище, было постоянно нахмурено. Мощныя плечи его сгибались подъ тяжестью думъ, какъ могутъ сгибаться только плечи мыслителей. Улыбка рѣдко появлялась на его устахъ; не смѣялся же онъ никогда. У комиковъ вошла въ поговорку фраза: «печаленъ какъ Платонъ.» Онъ имѣлъ много поклонниковъ, но едвали когда-нибудь у него были друзья.

Въ Платонѣ мыслитель преобладалъ надъ человѣкомъ. Этотъ великій, всеобъемлющій умъ дотого погрузился въ философскіе вопросы, что сочувствовать ничему другому уже не могъ. Потому-то онъ и порицалъ постоянно поэтовъ. Многіе думаютъ, что изгоняя поэтовъ изъ своего *государства*, онъ дѣйствовалъ не искренно, уступая невольно послѣдовательности своихъ логическихъ началъ, въ самомъ же дѣлѣ онъ не могъ осуждать поэзію, которую сильно любилъ. Намъ кажется, что вражда Платона къ поэтамъ была глубока и постоянна. Онъ чувствовалъ къ нимъ что-то въ родѣ презрѣнія за нѣкоторое сходство ихъ съ софистами по своему равнодушію къ истинѣ и по предпочтенію, оказываемому формѣ выраженія. Единственная поэзія, удостоившаяся похвалы Платона, была *нравственная* поэзія, т. е. философія въ стихахъ. Душа его жаждала истины. Поэтовъ онъ считалъ по меньшей мѣрѣ вдохновенными сумасшедшими, не сознающими того, что срывается съ ихъ языка. Совѣтуемъ читателю прочесть разговоръ *Эонъ* (его перевелъ по-англійски Шелли); тогда станетъ понятно, почему Платонъ изгналъ поэтовъ изъ государства. Платонъ чувствовалъ отвращеніе къ поэзіи отчасти потому, что она опасная соперница для философіи, отчасти потому, что онъ пренебрегалъ удовольствіями. (*) Правда, онъ часто приводитъ Гомера и въ концѣ «Государства» мѣстами прорываются у него сожалѣнія, что онъ слишкомъ

(*) См. Philebus, 131.

сурово обошелся съ любимцемъ своей молодости; потомъ онъ отступается опять отъ этихъ сожалѣній и признаетъ, что одна истина должна быть цѣлью стремленій человѣка.

Въ характерѣ Платона есть что-то непріятное, что отзывается и въ его произведеніяхъ. Онъ былъ великій, но далеко не привлекательный человѣкъ; произведенія его велики, но страшно односторонни. Его этика есть этика человѣка-логика, но не человѣка съ любящею душою, который понимаетъ всѣ хитросплетенія жизни и относится къ нимъ сочувственно; эта этика пришлась бы въ пору только такому состоянію человѣчества, которое не возможно и не мыслимо.

Высказывая такой взглядъ на характеръ Платона, мы задѣваемъ, безъ сомнѣнія, много укоренившихся, предвзятыхъ убѣжденій. Начертанный нами образъ Платона, хотя и теряетъ тотъ романическій оттѣнокъ, который ему обыкновенно придаютъ, но зато совпадаетъ повидимому со всѣми извѣстіями о Платонѣ, какія только дошли до насъ отъ древнихъ. Комическій талантъ, обнаруживаемый имъ въ его разговорахъ, отнюдь не можетъ служить опроверженіемъ того, что онъ былъ человѣкъ постоянно мрачный по настроенію. Писатели-комики не бываютъ изъ веселыхъ людей; самъ Мольеръ, котораго остроуміе столь естественно, искренно, неистощимо и непринужденно, былъ однимъ изъ самыхъ строгихъ моралистовъ. Комизмъ струится порою изъ самой глубокой грусти. Притомъ къ комизму Платона примѣшивается всегда что то горькое; это иронія, а не веселость.

§ 2. Произведенія Платона: ихъ характеръ, содержаніе и подлинность.

Прежде изложенія ученія Платона, необходимо сказать нѣсколько словъ о характерѣ и подлинности его разговоровъ. Ничего не щадящая, новѣйшая критика не оставила ихъ въ покоѣ. Разговоры, въ подлинности которыхъ въ древности никто не сомнѣвался, были произвольно отвергнуты новѣйшими критиками, безъ достаточнаго на то основанія.

Мы не можемъ входить въ подробности, не имѣя на то мѣста; врядъ ли можно поставить намъ въ вину, что, отвергая самыя основа-

нія отрицанія, мы не беремся возражать противъ отдѣльныхъ, частныхъ его положеній. Доказательства, основанныя на содержаніи, вообще обманчивы; особенно же подозрительно доказательство, основанное на сравнительно неодинаковомъ, художественномъ совершенствѣ произведеній. Нѣкоторые изъ разговоровъ Платона не соотвѣтствуютъ тому высокому мнѣнію, которое составилось о немъ на основаніи лучшихъ его сочиненій, это и дало поводъ къ провозглашенію ихъ подложными.

Но какой же писатель можетъ постоянно держаться на одинаковой высотѣ полета? Какой авторъ создастъ одни только образцовыя произведенія? Бываютъ минуты, когда самый блестящій умъ тупѣетъ, самый богатый языкъ тощаетъ, самый сжатый слогъ становится распущеннымъ. Если даже и объ одномъ и томъ же предметѣ нельзя говорить всегда съ одинаковымъ совершенствомъ, то какъ можно требовать, чтобы разные предметы всегда были разбираемы съ одинаковымъ талантомъ. *Ѳеагъ* не пара *Ѳеэтету*, *Эвтидемъ* гораздо ниже *Горгія*. Однако никому не приходитъ въ голову оспаривать авторскія права Шекспира на *Виндзорскихъ Кумушекъ*, потому только, что онѣ ниже *Двѣнадцатой Ночи*, а эта послѣдняя, въ свою очередь, ниже *Отелло*.

Кромѣ разговоровъ, отвергаемыхъ вслѣдствіе несовершенства ихъ формы, той же участи подвергаются иные разговоры по незрѣлости или противорѣчіямъ въ мысляхъ. Но это основаніе такъ же несостоятельно, какъ и прежнее. До сихъ поръ никому не удалось еще опредѣлить окончательно, *что́* такое философія Платона; и вдругъ говорятъ, что нѣкоторыя мнѣнія недостойны этой, невыясненной еще философіи. Предубѣжденіе, будто Платонъ былъ чистый послѣдователь Сократа, повело къ отрицанію всего, что повидимому несогласно съ взглядами Сократа. Однако есть много доказательствъ того, что Платонъ не былъ только простымъ истолкователемъ убѣжденій Сократа. Наконецъ, въ теченіе долгой жизни мнѣнія человѣка обыкновенно много разъ мѣняются. Платонъ не можетъ быть конечно исключеніемъ изъ общаго правила. Онъ постоянно противорѣчитъ самъ себѣ, противорѣчитъ въ сочиненіяхъ, подлинность которыхъ никѣмъ не оспаривается. Что жъ удивительнаго, если такія же противорѣчія попадаются и въ другихъ его произведеніяхъ.

Право, забавна въ этомъ отношеніи самоувѣренность новѣйшихъ критиковъ. (*) Какой-нибудь Астъ, или Сохеръ, или Шлейермахеръ отвергаютъ, на основаніи самыхъ тонкихъ догадокъ, подлинность разговоровъ, на которые Аристотель ссылается какъ на произведенія своего учителя—Платона. Предполагать въ этомъ отношеніи ошибку со стороны Аристотеля значитъ злоупотреблять правомъ строить гипотезы; основывать же такое предположеніе исключительно на внутреннихъ качествахъ произведеній, на замѣчаемомъ несовершенствѣ выполненія или разности мнѣній въ тѣхъ же сочиненіяхъ—просто нелѣпо.

Сами древніе допускали подложность слѣдующихъ разговоровъ: *Эпинома*, *Эриксія*, *Аксіоха* и *Втораго Алкивіада*. *Посланія* признаны теперь всѣми за поддѣлки. За исключеніемъ этихъ произведеній, я рѣшительно не вижу причинъ отвергать какіе бы то ни было изъ разговоровъ. *Ѳеагъ* и *Гиппій Старшій* написаны точно такъ же въ духѣ Платона, какъ *Мѣра за мѣру* въ духѣ Шекспира. *Гиппій* можетъ служить по моему мнѣнію весьма удачнымъ образчикомъ драматическаго таланта Платона.

Впрочемъ, нашей исторіи нѣтъ дѣла до того, всѣ ли разговоры написаны самимъ Платономъ, съ насъ довольно того, что никто не отрицаетъ ихъ *платоновскій* характеръ. Посему, оставивъ въ сторонѣ вопросъ о подлинности, перейдемъ къ другимъ вопросамъ.

Выражаютъ ли разговоры истинныя убѣжденія Платона? Мы имѣемъ три повода поставить подобный вопросъ: 1) Платонъ нигдѣ не говоритъ *въ своемъ лицѣ*, развѣ предположить, что онъ изобразилъ самого себя въ томъ аѳинянинѣ, котораго онъ выводитъ на сцену въ *Законахъ* (мы склоняемся въ пользу этого предположенія). 2) По нѣкоторымъ отрывкамъ изъ *Федра* и изъ *Посланій* видно, что Платонъ пренебрегалъ записываніемъ мнѣній, отзываясь, что оно неудовлетворительно въ дѣлѣ обученія. 3) На основаніи одной фразы у

(*) «Смотря по тому, съ какой точки зрѣнія разсматривали поклонники Платона его характеръ, мѣнялись и мнѣнія относительно подлинности или подложности его произведеній, такъ что мы смѣло можемъ сказать, что чѣмъ болѣе разбираются его сочиненія, тѣмъ болѣе усложняется вопросъ о ихъ подлинности.» *Ritter*.

Аристотеля заключаютъ, что и у Платона, какъ у Пиѳагора, были экзотерическіе и эсотерическіе догматы, въ діалогахъ излагались конечно только первые изъ нихъ.

Постараемся разрѣшить эти сомнѣнія. Первое не важно, второе важнѣе, третье же имѣетъ весьма большое значеніе. Платонъ дѣйствительно усвоилъ себѣ драматическую форму и пользуется ею постоянно; но эта форма, озадачивающая насъ у Шекспира, ни у кого кромѣ него не вводитъ насъ въ затрудненіе. Не трудно отгадать личныя мнѣнія Аристофана, Мольера или Шиллера. Еще легче отгадать мнѣнія Платона, потому что, расходясь въ этомъ отношеніи съ драматургами, онъ избираетъ форму разговора единственно для того, чтобы рельефнѣе выставить свои мнѣнія. Кромѣ того, можно полагать, что Сократъ въ разговорахъ Платона представляетъ убѣжденія самого Платона, изложенныя по сократовымъ пріемамъ.

Каковы бы ни были разнорѣчія по отношенію къ второстепеннымъ статьямъ, во всѣхъ разговорахъ видимъ мы одинъ методъ, одно понятіе о наукѣ,—однимъ словомъ, мы находимъ одно неуклонное направленіе, которое и называемъ *платоновскимъ*.

Относительно мнѣнія Платона о недостаточности книгъ для передачи знанія приведемъ сперва то, что говоритъ по этому поводу Сократъ въ *Федрѣ*:

«Письмо походитъ на живопись; созданія этой послѣдней очень похожи на живыя существа; но когда вы задаете имъ вопросъ, они хранятъ торжественное молчаніе. Тоже самое и писанныя рѣчи: читая ихъ воображаешь, что въ нихъ есть какой-нибудь смыслъ; но если захочешь поучиться и станешь вопрошать, то на всѣ вопросы они могутъ дать только свой первый отвѣтъ. Написанная рѣчь переходитъ изъ рукъ въ руки, ко всякого рода людямъ, и къ понимающимъ ее и къ непонимающимъ. Она не можетъ сообщить что слѣдуетъ тѣмъ, къ которымъ идетъ передаваемое; когда ее несправедливо осуждаютъ, она нуждается въ поддержкѣ со стороны автора, потому что сама не можетъ защищаться. Есть другой родъ рѣчи, гораздо лучшій, гораздо болѣе дѣйствительный.—Какой же?—Тотъ, который написанъ научнымъ образомъ въ умѣ учащаго. Эта рѣчь способна защищать себя, говорить за себя или молчать, какъ найдетъ удобнѣе. — Ты говоришь о

настоящей и живой рѣчи лица, понимающаго свой предметъ, о рѣчи, по отношенію къ которой писанная рѣчь можетъ быть названа картиной? — Такъ точно.—Какъ ты думаешь, рѣшился ли бы серьезно разумный домохозяинъ, желающій дождаться жатвы, посѣять драгоцѣнное для него семя, по наступленіи лѣта, въ садахъ Адониса (*), ради удовольствія видѣть, какъ оно пуститъ ростки и позеленѣетъ въ одну недѣлю? Онъ можетъ это сдѣлать только въ шутку или для забавы; если же цѣль его серьозная, то онъ употребитъ пріемы земледѣльческаго искуства, посѣетъ семя въ должное время и удовольствуется тѣмъ, что пожнетъ жатву въ осьмой мѣсяцъ. Не такъ ли?—Безъ сомнѣнія такъ.—Неужели же ты думаешь, что человѣкъ обладающій знаніемъ того, что право, благородно и хорошо, можетъ поступать со своими семенами менѣе осмотрительно, нежели домохозяинъ съ своими?—Конечно нѣтъ.—Если такъ, то онъ не станетъ сѣять перомъ и черною жидкостью, или (если бросимъ метафору) онъ не будетъ разсыпать эти истины въ рѣчахъ, которыя не въ состояніи ни защититься отъ нападеній, ни раскрыть вполнѣ истину. *Для забавы* онъ посѣетъ такимъ образомъ нѣсколько семенъ, чтобъ *скопить для себя воспоминанія* на случай потери памяти въ старости, и ради другихъ людей, слѣдующихъ по одному съ нимъ пути; и ему будетъ пріятно, конечно, когда онъ увидитъ, какъ трава позеленѣетъ (**).»

Этотъ замѣчательный отрывокъ имѣетъ очевидно біографическое значеніе. Онъ служитъ оправданіемъ философской дѣятельности Сократа. Но его нельзя прилагать во всей строгости къ Платону, котораго объемистыя сочиненія служатъ опроверженіемъ этихъ словъ; не ужели можно предположить, что эти сочиненія предназначены были только для забавы или для того чтобы служить памятными записками для учениковъ? Немногіе станутъ оспаривать главную мысль этого отрывка. Мы всѣ знаемъ, что книги страдаютъ важными недостатками; что онѣ не могутъ замѣнить устнаго преподаванія. Въ большей части случаевъ можно было бы избѣжать непониманія смысла словъ автора, еслибы этотъ авторъ былъ всегда на лицо и отвѣчалъ на наши вопросы. Устное

(*) Сады Адониса означаютъ ящики для резеды.

(**) Федръ, 98.

преподаваніе имѣетъ еще и то преимущество, что не даетъ уму слушателя пребывать въ томъ пассивномъ состояніи, въ которомъ находится умъ чтеца книги, потому что преподаватель подстрекаетъ умственную дѣятельность ученика своими вопросами. Мы вправѣ допустить, что таково было мнѣніе Платона, что однако нисколько не можетъ поколебать серьозности его сочиненій. Платонъ думалъ, что разговоръ поучительнѣе чтенія, но онъ зналъ также, что и чтеніе поучительно и потому писалъ. Чтобы отклонить, насколько возможно, неизбѣжныя неудобства письменной рѣчи, Платонъ облекъ всѣ свои произведенія въ форму разговоровъ, отсюда безконечныя повторенія, подраздѣленія и поясненія почти очевидныхъ положеній. Они утомляютъ читателя, но написаны не безъ умысла, какъ не безъ умысла скученъ слогъ Аддисона; умыселъ состоитъ въ томъ, чтобы, подражая разговорной формѣ, не оставить ни одного положенія необъясненнымъ. Такъ какъ книгѣ нельзя задавать вопросовъ, то Платонъ предупреждаетъ самъ всевозможные вопросы. Самый трудъ, который онъ себѣ задаетъ затѣмъ, чтобы быть скучнымъ, самая мелочность подробностей достаточны для огражденія его произведеній отъ обвиненія въ томъ, что они писались для забавы. Платонъ былъ слишкомъ великимъ художникомъ, чтобъ жертвовать своимъ искусствомъ чему бы то ни было кромѣ убѣжденій. Но несомнѣнно, что онъ приносилъ эфектность въ жертву совѣстливой діалектикѣ; мы увѣрены, что онъ дѣлалъ это съ цѣлью глубоко запечатлѣть въ умѣ читателя всю силу своего метода. Еслибъ критики проникли настоящую цѣль Платона, то, вѣроятно, они воздержались бы отъ большей части своихъ сужденій и не рѣшились бы легкомысленно заподозрить подлинность нѣкоторыхъ разговоровъ.

Въ связи съ Платоновыми словами о несовершенствѣ письменныхъ произведеній находится одинъ отрывокъ у Аристотеля, гдѣ Аристотель говоритъ объ ἄγραφα δόγματα или «неписанныхъ мнѣніяхъ», отрывокъ, намекающій, по мнѣнію нѣкоторыхъ, на существованіе эсотерическаго ученія. Если слова Аристотеля имѣютъ дѣйствительно этотъ смыслъ, то мнѣніе, что экзотерическія произведенія–разговоры писаны только для забавы, вполнѣ состоятельно и справедливо. Разсмотримъ это предположеніе.

По словамъ Аристотеля Платонъ утверждаетъ въ «Тимеѣ», что пространство и вещество одно и тоже, а въ такъ–называемыхъ неписанныхъ догматахъ (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασι) онъ считаетъ тожественными пространство и мѣсто (τὸν τόπον καὶ τὴν χῶραν) (*). Слишкомъ смѣло на основаніи подобнаго отрывка выводить заключеніе, что Платонъ проповѣдывалъ особое эсотерическое ученіе; ἄγραφα δόγματα означали вѣроятно его лекціи, или, какъ полагаетъ Риттеръ, записки, составляемыя учениками на этихъ лекціяхъ. Во всякомъ случаѣ нѣтъ никакого основанія считать ихъ эсотерическими догматами; тѣмъ болѣе, что Аристотель, самый знаменитый изъ учениковъ Платона, нигдѣ не упоминаетъ о такомъ особомъ ученіи; свои заключенія о воззрѣніяхъ Платона онъ выводитъ изъ его обнародованныхъ сочиненій.

Мы убѣждены, что разговоры содержатъ настоящія мнѣнія Платона, насколько Платонъ заблагоразсудилъ ихъ выразить. Мы считаемъ эту оговорку необходимой; всѣмъ извѣстно, что въ сократовой философіи личныя мнѣнія не имѣютъ столь важнаго значенія какъ методъ. Вѣрнѣе было бы, можетъ быть, сказать, что въ разговорахъ высказывается настоящій методъ Платона и его направленіе. Методъ и направленіе могутъ быть вполнѣ опредѣлены только по прочтеніи всѣхъ разговоровъ. Древніе, какъ говоритъ Секстъ Эмпирикъ (**), расходились въ мнѣніяхъ о томъ, скептикъ ли или догматикъ — Платонъ. Этотъ споръ не былъ лишенъ основанія; нѣкоторые разговоры представляютъ простое догматическое изложеніе мнѣній, а другіе, напротивъ, суть только упражненія въ діалектическомъ методѣ,—или просто пренія, не приводящія ни къ какому окончательному результату, такъ

(*) Phys. IV гл. 2, стр. 83. Риттеръ, который ссылается на это мѣсто, но не приводитъ его, даетъ намъ понять, что въ этихъ неписанныхъ догматахъ «многое объяснялось иначе, или, по крайней мѣрѣ, опредѣленнѣе, чѣмъ въ разговорахъ.» Но изъ Аристотеля нельзя вывести подобнаго заключенія. Различіе подобное тому, на которое намекаетъ цитата, часто можетъ встрѣтиться и въ двухъ разговорахъ. Если письмомъ закрѣпленные (обнародованные) догматы разнятся одни отъ другихъ, то и неписанныя могутъ разниться отъ писанныхъ. Если Государство разнится отъ Тимея, то конечно и «неписанные догматы» могутъ отличаться отъ Тимея.

(**) Пирронъ. Hypot. т. I, стр. 44.

что всякій изучившій только одинъ классъ разговоровъ Платона будетъ считать его или скептикомъ или догматикомъ, смотря по тому, съ какими разговорами онъ познакомился. Такъ Цицеронъ, пламенный поклонникъ Платона, говоритъ: «Платонъ ничего не утверждаетъ, но, представивъ множество доводовъ и разобравъ вопросъ со всѣхъ сторонъ, оставляетъ его нерѣшеннымъ.» Это мнѣніе справедливо относительно такихъ разговоровъ каковы *Θеэтетъ* или *Гиппій Старшій*, но совсѣмъ не идетъ къ *Федону*, *Тимею*, *Законамъ* и т. д.

Мы дошли такимъ образомъ до вопроса о различныхъ попыткахъ дѣленія разговоровъ на классы. Необходимость подобной классификаціи сознана всѣми, но нѣтъ двухъ людей, которые бы усвоили себѣ одну и ту же группировку. Попытка располагать разговоры въ хронологическомъ порядкѣ не можетъ быть успѣшна. Правда, можно доказать, что нѣкоторые разговоры написаны позднѣе остальныхъ, но все наше остроуміе не въ состояніи возстановить правильную ихъ послѣдовательность. Можно навѣрное сказать, что *Федръ* первый по времени (*) или одинъ изъ первыхъ, а «*Законы*» напротивъ—послѣдній; что *Государство* написано раньше *Законовъ*; такъ какъ въ послѣднемъ діалогѣ замѣтенъ болѣе зрѣлый взглядъ на политику. Но рѣшительно нѣтъ никакой возможности опредѣлить когда написано *Государство*. Его обыкновенно сопоставляютъ съ *Тимеемъ* и *Законами*, т. е. съ послѣдними произведеніями автора. Но мы имѣемъ много причинъ сомнѣваться въ правильности этого расположенія. Различіе въ слогѣ и мысляхъ между *Говударствомъ* и *Законами* доказываетъ, что эти разговоры отдѣлены продолжительнымъ промежуткомъ времени. Къ тому же, человѣкъ, пишущій не изъ-за куска хлѣба, не возьмется такъ скоро за предметъ, о которомъ только-что говорилъ весьма подробно. Платонъ выразилъ свои убѣжденія въ «*Государствѣ*». Конечно нужно было развиться новымъ идеямъ, чтобы онъ снова принялся за перо: притомъ же оба эти разговора отличаются догматическимъ, поучающимъ своимъ характеромъ; это не простыя діалектическія упражненія, а выраженія убѣжденій Платона.

(*) См. объ этомъ предметѣ примѣчанія Томпсона къ Butler's Lectures on Hist. of Ancient Philos. II, 44.

Намъ кажется, что существуетъ только одно начало, которое можно безопасно прилагать къ рѣшенію такихъ вопросовъ. Если въ двухъ произведеніяхъ выражены различныя мнѣнія, мы должны разсмотрѣть сущность различій и изслѣдовать, которое изъ двухъ мнѣній развилось позже и которое должно было раньше появиться?

Пояснимъ дѣло примѣромъ. Въ *Государствѣ* (III, 123) Платонъ старается доказать, что никто не можетъ быть мастеромъ своего дѣла въ двухъ художествахъ, что поэтъ-комикъ не можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ поэтомъ-трагикомъ, что одинъ и тотъ же актеръ не можетъ успѣшно играть и трагедію и комедію. Въ *Любителяхъ* (стр. 259) проведена та же мысль, только она выражена короче (*). Напротивъ того въ *Пирѣ* (Symposium) Платонъ держится противоположнаго мнѣнія: въ одномъ, всѣмъ извѣстномъ, отрывкѣ, онъ заставляетъ Сократа убѣждать Агаѳона, что поэтъ-трагикъ и поэтъ-комикъ могутъ быть одно и то же лицо. Не трудно рѣшить, которое изъ двухъ мнѣній древнѣе въ *Государствѣ* оно вытекаетъ, какъ логическое послѣдствіе, изъ посылокъ Платона, въ *Пирѣ* мнѣніе это исправлено опытомъ, такъ какъ поэты временъ Платона соединяли трагическій талантъ съ комическимъ. Изъ того, что Сократъ приводитъ это положеніе для убѣжденія Агаѳона, мы можемъ заключить, что первое мнѣніе было довольно обще и что въ этомъ разговорѣ Платонъ, раздѣлявшій его когда-то, отрекается отъ него. Никто не можетъ отрицать, что прежнее мнѣніе было поверхностно; правда, съ перваго взгляда можетъ показаться, что нужно имѣть особый талантъ, чтобы достигнуть совершенства въ томъ и другомъ родѣ искусства. Но Эврипидъ, Шекспиръ, Расинъ, Сервантесъ, Кальдеронъ и многіе другіе совершенно уничтожаютъ это предположеніе своими драматическими произведеніями.

(*) Согласно Риттерову принципу это доказываетъ, что *Государство* написано позднѣе *Любителей*. Риттеръ утверждаетъ, и не совершенно бездоказательно, что если о предметѣ, который вполнѣ разработанъ въ одномъ разговорѣ, вскользь упоминается въ другомъ, то это значитъ, что сей послѣдній написанъ позднѣе (Риттеръ, т. II, стр. 183). Но на основаніи этого начала вышло бы, что *Федонъ* написанъ ранѣе *Федра*, потому что теорія воспоминанія развита въ первомъ, и о ней только вскользь упоминается во второмъ.

Еще болѣе убѣдительный примѣръ представляетъ «создаваніе идей», о которомъ столь положительно говорится въ *Государствѣ*, и «вѣчность и не созидаемость идей», о которыхъ столь же положительно говорится въ «*Тимеѣ*». Такое коренное различіе въ самоважнѣйшемъ положеніи Платоновой философіи рѣзко раздѣляетъ эпохи, въ которыя были написаны оба разговора. Къ тому же присоединяется и неодинаковость художественной отдѣлки *Государства* и *Тимея*. Государство, хотя написано догматически, имѣетъ много огня и драматической силы первыхъ разговоровъ; въ *Тимеѣ* и *Законахъ* едва замѣтны какіе-либо слѣды художественности.

Риттеръ справедливо замѣтилъ, что «художественное совершенство разговоровъ Платона — двоякое: вопервыхъ рѣдкая подражательность; вовторыхъ остроуміе діалектической разработки философскихъ матерій. Никто не станетъ отрицать, что связь между этими двумя качествами чисто внѣшняя и что, слѣдовательно, они не могутъ развиваться одновременно. Второе качество важнѣе для философа, первое же очевидно имѣетъ второстепенное значеніе. Степень совершенства разговора есть весьма шаткое основаніе для опредѣленія времени его написанія, причемъ наибольшее вниманіе должно быть обращено на діалектическіе пріемы.» По мѣрѣ того какъ въ философѣ созрѣвало діалектическое искуство, онъ начиналъ пренебрегать драматизмомъ. Чѣмъ болѣе вырабатывались и крѣпли убѣжденія Платона, тѣмъ исключительнѣе его заботы сосредоточивались только на ясности ихъ изложенія. Въ молодости онъ любилъ поэзію, но вскорѣ покинулъ ее для философіи.

Могутъ сказать что эти изслѣдованія — пустая трата времени; но дѣло въ томъ, что пока мы не расположимъ систематически его произведеній, до тѣхъ поръ не будетъ конца промахамъ при оцѣнкѣ его образа мыслей. Нельзя никакъ приводить цитаты въ подкрѣпленіе какого-нибудь ученія, не опредѣливъ сперва времени, когда было написано цитируемое сочиненіе. Однако такимъ-то образомъ составляютъ критики и историки свои фантастическіе очерки Платоновой философіи и спорятъ до упаду, кто изъ нихъ правѣе. Чтобы сказать, что Платонъ держался такого-то или такого-то мнѣнія, нужно сперва опредѣлить, къ какому періоду его жизни относится это мнѣніе. Мы поймемъ необходимость точности въ этомъ отношеніи, если вспомнимъ,

какъ продолжительна была жизнь Платона и сколько разъ убѣжденія его перемѣнялись; что касается до насъ то, врядъ ли могли бы мы назвать хоть одно мнѣніе Платона, которому бы онъ остался вѣренъ во всѣхъ сочиненіяхъ. На старости лѣтъ онъ отказался даже отъ сократовской идеи о тожествѣ добродѣтели съ знаніемъ, на основаніи которой порокъ тоже, что невѣжество, и потому независимъ отъ воли человѣка; мы видимъ это въ *Законахъ* (V, 385), въ которыхъ при исчисленіи причинъ порока Платонъ ставитъ на-ряду съ невѣжествомъ еще *невоздержность* (*ἢ δι ἀμαθίαν ἢ δι ἀκράτειαν*). Точно также (IV, 138), говоря о гнѣвѣ и удовольствіи, какъ о причинахъ заблужденія, онъ присовокупляетъ: существуетъ и третья причина нашихъ ошибокъ—невѣжество (*τρίτον ἄγνοιαν τῶν αμαρτημάτων αἰτίαν*). Тутъ онъ даетъ невѣжеству только третье мѣсто въ ряду причинъ, чѣмъ разрушаетъ всѣ доводы Сократа о тожествѣ добродѣтели съ знаніемъ (*).

Понятно, что при такихъ разногласіяхъ всякая попытка возстановить ученіе на основаніи вырванныхъ тамъ и сямъ отрывковъ необходимо должна вовлечь въ заблужденіе. Невозможно возсоздать *послѣдовательное ученіе*. Да и сомнительно, выработалъ ли его самъ Платонъ. Подобно Сократу, онъ занимался болѣе методомъ, нежели результатами; подобно Сократу, онъ сомнѣвался въ достовѣрности знанія относительно высшихъ предметовъ мышленія; подобно Сократу, онъ искалъ истины, но не утверждалъ, что достигъ ее.

По невозможности расположить разговоры хронологически, ученые пытались не разъ произвести философскую классификацію этихъ разговоровъ. Самая извѣстная изъ этихъ попытокъ — попытка Шлейермахера, который дѣлитъ разговоры на три класса: 1) *Элементарные*, содержащіе въ себѣ зародыши всего послѣдующаго, — логики,

(*) *Менонъ* служитъ дальнѣйшимъ подтвержденіемъ этого факта. Тамъ доказывается невозможность научить добродѣтели; слѣдовательно она не есть знаніе. Это заставляетъ предполагать, что *Менонъ* принадлежитъ къ позднѣйшимъ произведеніямъ Платона. Насколько намъ извѣстно, ни одно изъ этихъ противорѣчій не было замѣчено до сихъ поръ. Мы намѣревались посвятить особую главу противорѣчіямъ Платона, но подобная глава заняла бы слишкомъ много мѣста въ нашемъ сочиненіи.

какъ орудiя философiи, и идей, какъ ея главнаго предмета; слѣдовательно, возможности условiй знанiя; къ числу таковыхъ принадлежатъ: *Федръ*, *Лизисъ*, *Протагоръ*, *Лахъ*, *Хармидъ*, *Эвтифронъ* и *Парменидъ*; къ нимъ присоединяются въ видѣ приложенiй: *Апологiя*, *Критонъ*, *Iонъ*, *Гиппiй младшiй*, *Гиппархъ*, *Миносъ* и *Алкивiадъ II*. 2) *Прогрессивные разговоры*, разсуждающiе о различiи между философскимъ и обыкновеннымъ знанiемъ въ ихъ совмѣстномъ примѣненiи къ двумъ предлагаемымъ настоящимъ наукамъ: этикѣ и физикѣ; таковы: *Горгiй*, *Θеэтетъ*, *Менонъ*, *Евтидемъ*, *Кратилъ*, *Софисты*, *Политикъ*, *Пиръ*, *Федонъ* и *Филебъ*; приложенiями служатъ: *Θеагъ*, *Любители*, *Алкивiадъ I*, *Менексемъ*, *Гиппiй старшiй* и *Клитофонъ*. 3) *Пояснительные разговоры*, въ которыхъ практическая часть соединена съ умозрительною; таковы: *Государство*, *Тимей*, *Критiй*; приложенiя къ нимъ: *Законы* и *Посланiя*. (*) Дѣленiе это довольно остроумно. Беккеръ принялъ его за руководство въ своемъ изданiи. Но всякая попытка этого рода не можетъ не подвергнуться сильнымъ нападкамъ со стороны критики. Ван-Гездъ (Heusde), въ своемъ увлекательномъ произведенiи (**), предлагаетъ другое дѣленiе, на слѣдующiе три разряда: 1) разговоры, въ которыхъ говорится главнымъ образомъ о прекрасномъ; 2) разговоры, главная тема которыхъ истинное; 3) разговоры, относящiеся къ практикѣ. Къ первому разряду принадлежатъ разговоры, въ которыхъ дѣло идетъ о любви, красотѣ и душѣ, ко второму—тѣ, которые касаются дiалектики, идей, метода, которые занимаются исканiемъ истины или средствъ къ ея открытiю. Къ третьему разряду относятся разговоры, въ которыхъ говорится о справедливости, т. е. о нравственности и политикѣ. Эти три класса представляютъ три фазиса развитiя философскаго ума: жажда истины, познанiе истины и осуществленiе ея въ примѣненiи къ человѣческой жизни. Эта классификацiя вызываетъ важное возраженiе, состоящее въ томъ, что нельзя распредѣлить разговоры подобнымъ образомъ по этимъ категорiямъ. *Федръ* посвященъ, по мнѣнiю Ван-Гезда, любви и красотѣ, между

(*) Penny Cyclopaedia, art. Ptato, 236.
(**) Initia Philosophiae platonicae, I, 72.

тѣмъ Шлейермахеръ ясно доказалъ, что этотъ разговоръ главнымъ образомъ посвященъ дiалектикѣ. Точно тоже можно сказать и о другихъ разговорахъ. Платонъ часто смѣшиваетъ въ одномъ и томъ же разговорѣ многiе разнородные предметы. Ван-Гездъ ошибается думая, что Платонъ былъ послѣдователемъ Сократа только до путешествiя въ Мегару, гдѣ онъ проникся элейскими ученiями; наконецъ что въ болѣе зрѣломъ возрастѣ онъ познакомился съ пиѳагоровскою философiею.

Насъ могутъ обвинить въ излишней самонадѣянности, но мы не можемъ устоять противъ искушенiя сдѣлать новую попытку классификацiи. Намъ кажется, что разговоры могутъ быть весьма основательно раздѣлены на два класса, названiя которымъ далъ уже Секстъ Эмпирикъ, а именно: на догматическiе и агонистическiе, или излагающiе что-либо и полемическiе. Ясность и практичность составляютъ преимущества этого дѣленiя. Попытки подраздѣлять разговоры по основному ихъ предмету будутъ всегда нѣсколько произвольны, потому что нѣтъ разговора, который бы занимался только однимъ предметомъ. По всей вѣроятности *Государство* должно быть помѣщено въ отдѣлъ этики, между тѣмъ въ немъ есть весьма важныя разсужденiя о сущности человѣческаго знанiя и о теорiи идей, разсужденiя которыя слѣдовало бы помѣстить въ отдѣлъ метафизики. *Федръ* наполовину занятъ разсужденiями о любви, между тѣмъ какъ главный предметъ этого разговора дiалектика.

Предлагаемое нами дѣленiе устраняетъ подобныя неудобства. Не трудно рѣшить, какiе разговоры полемическiе и какiе догматическiе. *Гиппiй старшiй* и *Тимей* могутъ служить образцами обоихъ классовъ. Въ первомъ не замѣтно ни малѣйшей попытки разрѣшить поднятый вопросъ; Сократъ довольствуется только тѣмъ, что опровергаетъ каждое положенiе своего противника. Въ *Тимеѣ* нѣтъ никакой полемики: въ немъ спокойно излагается предметъ.

Агонистическiе разговоры можно еще подраздѣлять на чисто-полемическiе и на разговоры, въ которыхъ полемика употребляется только какъ средство для проведенiя идей. Иногда Платонъ довольствуется однимъ разрушенiемъ, иногда же онъ только очищаетъ разрушенiемъ мѣсто для раскрывающейся предъ нами вдали истины. *Θеэтетъ* принадлежитъ къ этому послѣднему разряду.

Мы твердо убѣждены однако, что одна ясно сознанная цѣль проходитъ чрезъ всѣ разговоры, какъ бы ни были они разнообразны по формѣ и мнѣніямъ, одна великая и плодотворная идея, которая можетъ быть справедливо названа философіею Платона, которую мы попытаемся теперь раскрыть.

§ 3. Платоновъ методъ.

Нѣкоторые писатели считаютъ Платона простымъ литературнымъ популяризаторомъ ученія Сократа; другіе называютъ его истиннымъ основателемъ новой эпохи и новой философіи. Оба мнѣнія кажутся намъ одинаково сомнительными; но въ сужденія о Платонѣ постоянно примѣшивается столько, почти неизбѣжныхъ, заблужденій, что человѣкъ, сознающій всю трудность добиться истины, никогда не вздумаетъ читать наставленія другимъ. Мы считаемъ себя вправѣ заявить свое мнѣніе; это право куплено недешевою цѣной весьма трудныхъ изысканій; но мы прямо говоримъ, что не слѣдуетъ слишкомъ полагаться на прочность этого мнѣнія. Послѣ такого предисловія, можно, надѣемся, говорить откровенно, не подвергаясь обвиненію въ доктринерствѣ и излагая только результаты нашихъ изслѣдованій. (*)

Мы полагаемъ, что Платонъ не былъ ни простымъ послѣдователемъ Сократа, ни основателемъ новой философіи. Онъ унаслѣдовалъ всю мудрость своего вѣка. Онъ вполнѣ понялъ значеніе сократовскаго метода, усвоилъ его себѣ и усовершенствовалъ. Но онъ замѣтилъ также всю важность идей, выработанныхъ съ такимъ трудомъ его предшественниками, онъ усвоилъ и развилъ главныя черты ученія пиѳагорейцевъ и элейцевъ, Анаксагора и Гераклита. Помощью своихъ об-

(*) Мы постоянно остерегались дѣлать ненужныя ссылки. Отсутствіе подобныхъ ссылокъ ставитъ насъ въ необходимость объявить, что прежде чѣмъ написать эту главу, мы снова тщательно прочли *всѣ сочиненія* Платона, за исключеніемъ двухъ изъ самыхъ слабыхъ. (Послѣ перваго изданія этой книги появился полный переводъ Платона, такъ что англійскій читатель можетъ теперь самъ убѣдиться въ состоятельности нашихъ заключеній).

ширныхъ знаній и могучаго метода, онъ пріобрѣлъ вліяніе, которое продолжается еще отчасти до сихъ поръ. Но философія его была критическая, а не догматическая. Развивая и очищая воззрѣнія другихъ, онъ вводилъ мало новаго въ философію своего вѣка. Онъ сдѣлался кульминаціонною точкою греческой философіи. Онъ собралъ въ своихъ произведеніяхъ и подчинилъ одному методу всѣ разнообразныя и сталкивающіяся одни съ другими направленія предшествующихъ ему эпохъ.

Методъ, о которомъ мы говоримъ, былъ безъ сомнѣнія, сократовскій, немного видоизмѣненный или лучше сказать расширенный. Шлейермахеръ, въ своемъ глубокомысленномъ и блестящемъ очеркѣ о *Значеніи Сократа, какъ философа*, полагаетъ, что услуга, оказанная философіи Сократомъ, заключалась не столько въ истинахъ, до которыхъ онъ дошелъ, сколько въ предложенномъ имъ способѣ *искать* истины. Намекая на этотъ отзывъ, Джонъ Милль говоритъ: «Тоже самое можно примѣнить, повидимому, съ нѣкоторыми измѣненіями, и къ Платону. Правда, что ученикъ занялъ своими изслѣдованіями и умозрѣніями болѣе обширное пространство поверхности и дошелъ до большей глубины подъ почвою, нежели его учитель. Хотя онъ щедро разсыпаетъ новыя и цѣнныя мысли, однако онъ рѣдко высказываетъ ихъ съ полнымъ убѣжденіемъ установившагося мнѣнія, если они относятся къ результатамъ его изслѣдованій. Но когда дѣло касается самаго *способа* философствованія, или того настроенія духа, съ которымъ слѣдуетъ искать истины, или тѣхъ умственныхъ процессовъ и метода, посредствомъ котораго она достигается, или же когда предметомъ разбора становится не какой-нибудь отдѣльный, научный принципъ, а отвлеченное знаніе, различіе между знаніемъ и невѣжествомъ, или между знаніемъ и простымъ мнѣніемъ,—тогда взгляды, предлагаемые Платономъ, становятся опредѣленны и послѣдовательны, они всегда одни и тѣже и выражаются съ глубокою и зрѣлою увѣренностью. Даже и тогда, когда онъ касается другихъ вопросовъ, даже и тогда, когда, повидимому, онъ высказываетъ далеко не серьозныя убѣжденія, въ рѣчи его сквозитъ постоянно стремленіе уяснять настоящее его понятіе о существѣ того или другаго пріема въ процессѣ философствованія. Наше заключеніе состоитъ въ томъ, что

въ области научнаго изслѣдованія, въ области теоріи исканія истины Платонъ нетолько убѣдился въ томъ, что его предшественники заблуждались. и въ томъ, почему они заблуждались, но и выработалъ свое собственное, опредѣленное воззрѣніе. Что же касается до всѣхъ, или до большей части, остальныхъ предметовъ, то онъ ограничивался опроверженіемъ нелѣпостей другихъ, указывалъ надлежащіе пути изслѣдованія и духъ, въ которомъ они должны быть производимы, наконецъ бросалъ множество собственныхъ идей, въ достоинствѣ которыхъ не былъ самъ вполнѣ убѣжденъ, предоставляя будущему компетентному судьѣ произнести надъ ними приговоръ.»

Мы намѣрены разсмотрѣть здѣсь методъ, котораго Платонъ придерживался постоянно. Сократъ, какъ мы видѣли, опирался на наведеніе или на сужденіе по аналогіи и на опредѣленія, какъ на два основныя начала изслѣдованія. Мы уже указывали на несовершенство этихъ началъ; Платонъ нашелъ необходимымъ расширить ихъ. Опредѣленія составляютъ основаніе цѣлой философіи. Чтобъ узнать, чѣмъ *есть* такой-то предметъ, мы должны узнать, чѣмъ онъ *не* есть. Для полученія вѣрнаго опредѣленія, Сократъ прибѣгалъ къ своему акушерскому искусству (τέχνη μαιευτική) и дѣйствовалъ индуктивно. Платонъ пользовался тѣми же пріемами, но онъ присоединялъ къ нимъ болѣе дѣйствительные процессы анализа и синтеза, обобщенія и классификаціи. (*)

Платонъ первый ввелъ анализъ, какъ философскій процессъ; этотъ анализъ состоитъ въ разложеніи цѣлаго на отдѣльныя части; внимательное разсмотрѣніе частей даетъ правильное понятіе о цѣломъ. Употребляя выраженія самого Платона, анализировать—значитъ открывать единое во многомъ. Такъ напр., если дѣло идетъ о добродѣтели, то нужно сперва разложить общій терминъ *добродѣтель* на составныя его части, т. е. на всѣ добродѣтели; тщательное изученіе всѣхъ *добродѣтелей* даетъ ясное понятіе о самой *добродѣтели*. (**)

(*) См. Van Heusde: Initia philosophiae platonicae, т. II, ч. II, 97—98.

(**) Въ Горгіѣ можно видѣть превосходный примѣръ того, какъ онъ ведетъ это изслѣдованіе.

Опредѣленія были для Платона тѣмъ же, чѣмъ общія или отвлеченныя идеи для позднѣйшихъ метафизиковъ. Отдѣльная вещь разсматривается, какъ нѣчто преходящее и случайное, отвлеченная идея есть нѣчто вѣчное. Философія можетъ заниматься только идеями. Хотя Сократъ настаивалъ на необходимости точныхъ опредѣленій, но онъ не имѣлъ понятія о классификаціи этихъ опредѣленій, которая и должна составлять содержаніе философіи. Вводя этотъ процессъ, Платонъ перевелъ философію съ почвы изслѣдованій человѣка и общества на почву діалектики. Что такое діалектика? Это—искусство *разсуждать*, т. е. искусство думать, логика. Платонъ употребляетъ слово діалектика, потому что мышленіе представлялось ему безмолвною рѣчью души и отличалось отъ гласной рѣчи только тѣмъ, что происходило безмолвно. Отождествляя философію съ діалектикою, Платонъ усвоилъ себѣ разговорный методъ Сократа, но далъ ему другое направленіе.

Представляемый нами краткій очеркъ Платонова метода ясно покажетъ читателю, какъ ошибочно мнѣніе тѣхъ, которые приписываютъ Платону одни только чисто литературныя заслуги. Онъ былъ прежде всего строгій діалектикъ. Въ этомъ состоитъ его главная особенность; но онъ одѣвалъ свой методъ въ столь привлекательныя формы, что многіе приняли средство за цѣль. Великимъ догматомъ его также, какъ и его учителя-Сократа, была необходимость непрестаннаго вниканія въ общія понятія (или отвлеченныя идеи). Онъ смотрѣлъ на жизнь не съ минутнымъ участіемъ временнаго жильца міра сего. Онъ созерцалъ жизнь съ точки зрѣнія безсмертной души, жаждущей высвободиться изъ своей земной темницы и стремящейся предвосхитить слабый проблескъ сіянія той вѣчной истины, которая будетъ нѣкогда составлять ея постоянную обитель. Платонъ зналъ, что мимолетныя явленія сего свѣта пройдутъ и исчезнутъ, но онъ былъ слишкомъ уменъ, чтобы оставлять ихъ безъ вниманія. Какъ бы ни были они мимолетны и несовершенны, во всякомъ случаѣ они служили указаніями вѣчной истины, къ которой онъ стремился, слѣдами стопъ усѣянными по опасному пути, вожатыми къ вожделѣнному концу путешествія. Много лѣтъ до него мудрые міросозерцатели пришли къ сознанію, что чувственное знаніе есть только знаніе явленій; что все, называемое людьми бытіемъ, есть постоянное

теченіе, нѣчто постоянно-дѣлающееся, но о которомъ нельзя сказать, что оно было прежде; что свидѣтельства нашихъ чувствъ о предметахъ запечатлѣны тѣмъ же непостоянствомъ и непрочностью. Посему, онъ не могъ положиться на нихъ, онъ повѣрилъ, что время есть только волнующійся образъ и подобіе вѣчности.

Но Платонъ не былъ скептикомъ. Эти преходящія явленія не составляли дѣйствительныхъ существованій, они были только *образами* этихъ существованій. Вопрошайте ихъ, классифицируйте, открывайте общія ихъ качества; открывайте неизмѣнное, необходимое среди мѣняющагося, случайнаго, открывайте единое во многомъ, тогда вы проникнете въ самую тайну бытія. (*)

Какъ выразить образъ мыслей Платона, облекая его въ новѣйшія формулы? Очень просто: вещи существуютъ и цѣлыми классами и отдѣльными единицами. Классы вещей суть только виды еще высшихъ классовъ; напр. люди суть недѣлимыя—класса человѣкъ, а человѣкъ—видъ класса животное. Дедуктивной философіи нѣтъ дѣла до единицъ и особей, она занимается только классами. Общія названія или отвлеченныя идеи—вотъ матеріалы, надъ которыми работаетъ философія.

Только эти общія названія, говоритъ Платонъ, дѣйствительно существуютъ и могутъ служить предметами для философіи. На словахъ онъ сходится вполнѣ, повидимому, съ новѣйшими мыслителями. Но будемъ осмотрительны, чтобъ не принять этого совпаденія въ выраженіяхъ за совпаденіе въ ученіяхъ. Философія Платона была лишь нераздѣльный лепетъ, любопытный для историка, но не могущій никакъ служить рѣшеніемъ задачи.

Это приводитъ насъ къ началу всѣмъ извѣстнаго спора между реализмомъ и номинализмомъ, спора, который можно резюмировать въ нѣсколькихъ словахъ. Реалисты утверждаютъ, что всякое общее названіе (или отвлеченная идея), каковы человѣкъ, добродѣтель и т. д., имѣетъ реальное и самостоятельное существованіе, независимо отъ какого бы то ни было конкретнаго, единичнаго его воплощенія, каковы: Иванъ, Петръ, милосердіе и пр. Номиналисты, напротивъ того, утверждаютъ, что всѣ общія названія суть только созданія ума, а никакъ не самостоятельныя существа, что ихъ можно употреблять только въ смыслѣ ярлыковъ для обозначенія группъ и собраній изъ недѣлимыхъ.

(*) Слишкомъ долго было бы отсылать читателя ко всѣмъ мѣстамъ въ сочиненіяхъ Платона, гдѣ развивается или упоминается это ученіе. Оно проходитъ чрезъ всѣ его сочиненія и составляетъ единственный, постоянный догматъ. Понятнѣе всего изложено оно, какъ намъ кажется, въ «Филебѣ» (233—6).

Въ реализмѣ Платонъ разошелся со своимъ учителемъ Сократомъ. Мы имѣемъ на этотъ счетъ несомнѣнное, хотя до сихъ поръ мало обращавшее вниманія свидѣтельство Аристотеля, который, изложивъ сократовскій методъ наведенія и опредѣленія, говоритъ: «Но Сократъ не приписывалъ отдѣльнаго существованія ни общимъ названіямъ, ни опредѣленіямъ.» (*) Слова эти совершенно ясны. Далѣе, Аристотель говоритъ, очевидно о Платонѣ: «тѣ, которые заняли его мѣсто, приписали этимъ общимъ названіямъ отдѣльное существованіе и назвали ихъ *идеями*.»

Такимъ образомъ мы дошли до знаменитой Платоновой теоріи идей, которая, хотя запутанна и исполнена противорѣчій въ частностяхъ, какъ и всѣ личныя мнѣнія Платона, довольно однако ясна въ общемъ своемъ направленіи.

§ 4. Платонова теорія идей.

Слово *идея* испытало болѣе перемѣнъ, нежели какое бы то ни было другое философское выраженіе; его новѣйшій смыслъ совершенно противоположенъ тому, который придавалъ ему Платонъ. Еслибы

(*) Мет. XIII. 4. Ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει, οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς. Эта фраза можетъ показаться странной. Многіе предполагали, что универсалы существуютъ самостоятельно; но какъ можно придавать отдѣльное существованіе опредѣленіямъ—это въ состояніи смутить самаго рьянаго реалиста. Затрудненіе исчезаетъ, однако, какъ намъ кажется, если мы припомнимъ, что платоновы опредѣленія и универсалы тождественны; все-таки, однако, слова Аристотеля двусмысленны.

мы рѣшились сказать, что *идеи* тоже что *существенныя формы* схоластиковъ, то это значило бы, что мы намѣрены освѣтить тьму другимъ не менѣе темнымъ предметомъ. Мы сказали бы, что идеи тожественны съ *универсалами*, еслибы не боялись такого же возраженія. Кажется лучше всего опредѣлить идеи такимъ образомъ, что онѣ тоже что общія названія или *отвлеченныя понятія*; впрочемъ и это опредѣленіе имѣетъ свое неудобство: оно заставитъ всякого номиналиста предполагать, что Платонъ былъ *идеалистъ*.

Лучше всего начать съ описанія и потомъ уже перейти къ опредѣленію.

По словамъ Аристотеля, Платонъ приписывалъ общимъ названіямъ самостоятельное бытіе и обозначалъ ихъ словомъ *идеи*. Онъ былъ реалистъ, и утверждалъ, что въ дѣйствительности существуетъ *отвлеченный человѣкъ*, точно также какъ и *конкретные люди* и что эти конкретные люди существуютъ настолько, насколько они причастны идеальному человѣку. Никто не станетъ оспаривать, что намъ присуще понятіе о родѣ, т. е. что мы постигаемъ человѣка и разсуждаемъ о немъ, независимо отъ Смита или Броуна, Петра или Павла. Откуда же извлекаемъ мы такое понятіе? Опытъ говоритъ намъ только о Смитахъ и Броунахъ, Петрахъ и Павлахъ; мы знали только *людей*. Чувства ничего не говорятъ намъ о *человѣкѣ*. Отдѣльные предметы даютъ начало только отдѣльнымъ знаніямъ. Куча камней, лежащихъ предъ нами, не доставляетъ намъ знанія и не дастъ намъ возможности сказать: это камни, если мы не изучили предварительно, въ чемъ состоитъ существо камня. Итакъ мы должны узнать природу человѣка, прежде нежели узнаемъ, что Джонсъ и Броунъ — люди. Мы знаемъ человѣка, мы знаемъ и людей; но знаніе перваго отлично отъ знанія послѣднихъ и должно проистекать изъ отдѣльнаго источника; такъ думали, по крайней мѣрѣ, реалисты. Какой же это источникъ? Размышленіе, не чувства.

Находя единое во многомъ, — другими словами, находя, что извѣстныя черты общи всѣмъ людимъ, и нетолько общи, но необходимы для того, чтобъ люди считались людьми, — реалисты отвлекали эти *общія* характеристическія черты отъ *частныхъ* особенностей недѣлимыхъ и образовывали изъ этихъ общихъ чертъ такъ-называемые

универсалы (то, что мы называемъ genera, роды). Эти универсалы существуютъ сами по себѣ. Они нетолько умственныя понятія, но дѣйствительныя существа; наши представленія о нихъ образуются точно такимъ же образомъ, какъ и наши представленія о всѣхъ другихъ предметахъ.

Греческая философія, равно какъ и греческое искусство, были въ высшей степени объективны. Объективное направленіе состоитъ въ наклонности превращать наши *понятія* въ *представленія*, давать внѣшнее существованіе нашимъ идеямъ и смотрѣть потомъ на нихъ какъ на образы, или на существа. Дайте объективность родовымъ понятіямъ, и вы получите цѣльное ученіе реалистовъ. Наши *понятія* о существующихъ вещахъ принимались реалистами за *представленія* существующихъ вещей; эти представленія Платонъ назвалъ *идеями*, и утверждалъ, что только одни идеи дѣйствительно существуютъ; что они суть noumena, а всѣ отдѣльные предметы только phenomena. Итакъ, если, опредѣляя платонову *идею* мы назовемъ ее *нуменомъ* или *существенною формою*, то мы не слишкомъ удалимся отъ истины и устранимъ притомъ большую часть споровъ относительно дѣйствительнаго значенія этого слова. Мы отдѣлаемся, напримѣръ, отъ колебаній, въ которыя попалъ Риттеръ, который не можетъ рѣшить, подразумѣвалось ли подъ словомъ *идея* только *общее* или также и *единичное*. Несомнѣнно, что Платонъ обозначалъ словомъ идея общее названіе, но несомнѣнно также, что иногда онъ обозначалъ словомъ идея и сущность какой-нибудь отдѣльной вещи, напр., въ *Государствѣ*, онъ говоритъ объ идеѣ стола, изъ которой образовались всѣ столы. Въ этомъ нѣтъ никакого противорѣчія: общая форма такъ же необходима для столовъ, какъ и для людей: эта идея есть всегда общая, хотя она и поясняется въ видѣ примѣровъ отдѣльными предметами.

Постараемся теперь опредѣлить мѣсто, занимаемое идеями въ космологіи Платона. Свой методъ Платонъ заимствовалъ у Сократа, впрочемъ только отчасти, потому что самъ онъ значительно расширилъ сообщенное ему понятіе. Точно также Пиѳагору обязанъ былъ Платонъ своей теоріей идей, но опять-таки только отчасти, потому что Платонъ видоизмѣнилъ ее и придалъ ей большую состоятельность. Мы

уже видѣли, какъ онъ преобразовалъ методъ; посмотримъ теперь, какъ онъ преобразовалъ пиѳагорово ученіе. Аристотель, въ одномъ весьма замѣчательномъ мѣстѣ, говоритъ: — «Платонъ слѣдовалъ Сократу въ опредѣленіяхъ, но привыкши къ изслѣдованію универсаловъ (*διὰ τὸ ζητῆσαι περὶ τῶν καθόλου*), предположилъ, что нужно опредѣлять скорѣе *умственные* предметы (т. е. noumena), нежели *чувственные* (т. е phenomena), ибо невозможно дать общее опредѣленіе *чувственнымъ предметамъ*, которые безпрестанно мѣняются. Эти *умственныя сущности* онъ назвалъ *идеями*, присовокупляя, что *чувственные предметы* разнятся отъ идей и получаютъ отъ нихъ свои названія; потому что вслѣдствіе своего *участвованія* (*κατὰ μέθεξιν*) въ идеяхъ, всѣ предметы одного и того же рода получаютъ тѣже названія, какъ и идеи. Онъ ввелъ слово *участвованіе*. Пиѳагорейцы говорили, что «вещи суть *копіи* чиселъ», Платонъ говоритъ «участвованіе», онъ измѣняетъ только названіе» (*).

При всемъ должномъ уваженіи къ авторитету Аристотеля, мы осмѣливаемся усомниться въ справедливости его послѣднихъ словъ. Платонъ нетолько измѣнилъ названіе. Одно уже понятіе объ идеяхъ, какъ родовыхъ типахъ, представляетъ собою большой успѣхъ сравнительно съ понятіемъ о числахъ. Но Платонъ не остановился на этомъ. Онъ попытался объяснить сущность и степень участвованія чувственныхъ предметовъ въ идеяхъ. Самъ Аристотель въ другомъ мѣстѣ указываетъ на слѣдующее основное различіе: «Платонъ считалъ чувственные предметы, равно какъ и ихъ причины, числами; *но причины* суть умственные (т. е. идеи), *а* всѣ *другія* вещи суть чувственные предметы» (**). Несомнѣнно, что здѣсь нѣчто большее, а не простое изобрѣтеніе названія! Здѣсь теорія получаетъ новый характеръ, она дѣлается яснѣе, и удобопримѣнимѣе.

Величайшее затрудненіе теоріи идей заключается въ *участвованіи*. Какъ оно велико, и какимъ образомъ происходитъ? Платонъ не разрѣшилъ, да и не могъ разрѣшить этого вопроса. Онъ говоритъ только, что человѣческое знаніе по необходимости несовершенно, что

(*) Метаф., I, 6.
(**) Мет. I, 7. Ἀλλὰ τοὺς μὲν νοητοὺς αἰτίους, τούτους δὲ αἰσθητούς.

ощущеніе помрачаетъ умственное око и что только тогда, когда душа освободится отъ тѣлесныхъ оковъ, мы будемъ въ состояніи созерцать предметы во всемъ несказанномъ сіяніи истины. Однако хотя знаніе наше несовершенно, оно все таки не ложно. Разумъ даетъ намъ возможность подмѣтить нѣкоторые проблески истины, и мы должны пытаться достигнуть бо́льшаго. Всякій предметъ мыслей души самъ по себѣ реаленъ и истиненъ. Наша задача состоитъ въ томъ, чтобъ отдѣлять эти проблески истины отъ предубѣжденій и заблужденій простаго мнѣнія.

По этому ученію мнѣніе занимается только кажущимся (феноменами), философія же занимается бытіемъ. Наши ощущенія, сужденія, мнѣнія относятся только къ *τὰ γιγνόμενα*; философскія же понятія наши къ *τὰ ὄντα*. Весь этотъ вопросъ рѣшается отвѣтомъ, который Платонъ даетъ Діогену, когда сей послѣдній полагалъ, что разрушилъ всю теорію идей слѣдующимъ восклицаніемъ: «Я вижу, правда, столъ; но не вижу идеи стола». Платонъ возразилъ ему: «Потому что ты смотришь глазами, а не разумомъ». Въ концѣ V-ой книги *Государства* Платонъ говоритъ, что философами можно назвать только тѣхъ, которые предаются созерцанію *τὸ ὄν*, т. е. бытія.

Явленія, составляющія все знаемое нами о мірѣ (т. е. о чувственномъ мірѣ) суть только подобія идей въ веществѣ. Иными словами, идеи — это формы, которыхъ копіи суть вещественные предметы; онѣ noumena, а все, что мы видимъ, это только феномены (phenomena) этихъ нуменовъ. Но не думайте, чтобы эти копіи были вѣрными копіями; онѣ нисколько не причастны сущности своихъ моделей; онѣ и представляютъ ихъ весьма поверхностно. Правильнѣе было бы сказать, что идеи не походятъ на предметы; какъ человѣкъ не походитъ на свой портретъ, хотя портретъ и довольно схожъ; потому что портретъ передаетъ только видъ человѣка, а не его существо. Но если идеи, осуществленныя въ природѣ, не вполнѣ сходны съ идеями, взятыми въ ихъ сущности, — т. е. если феномены не служатъ точнымъ снимкомъ съ нуменовъ, то какимъ образомъ можемъ мы достичь знанія идей и истины? Этотъ вопросъ вводитъ насъ прямо въ самый центръ платоновой психологіи и мы должны объяснить ее, прежде нежели дадимъ цѣльное понятіе о теоріи идей.

§ 5. Психологія Платона.

Начнемъ этотъ отдѣлъ съ миөа и, можетъ быть, съ прелестнѣйшаго изъ всѣхъ Платоновыхъ миөовъ; это нѣсколько освѣжитъ насъ послѣ сухой діалектики двухъ предъидущихъ параграфовъ.

Въ *Федрѣ* Сократъ сознается вполнѣ основательно въ своей неспособности объяснить настоящую природу души. Но хотя онъ не можетъ сказать, что она такое, онъ можетъ по крайней мѣрѣ указать, на что она похожа. Онъ не въ силахъ дать объясненіе, но можетъ написать картину; вотъ эта картина:

«Мы можемъ сравнить ее (душу) съ колесницею, съ возничимъ и парою крылатыхъ коней. О душѣ боговъ можно сказать, что и кони и возничій вполнѣ хороши; въ другихъ душахъ только отчасти; одинъ изъ коней хорошъ, другой дуренъ. Посему работа возничаго крайне трудна и безпокойна. Попробуемъ теперь показать, отчего нѣкоторыя живыя существа называются смертными, а другія безсмертными. Всѣ души заняты попеченіями о неодушевленныхъ вещахъ и странствуютъ по всему небу въ разныхъ формахъ. Если душа совершенна и окрылена, то она паритъ въ вышинѣ и полагаетъ управлять вселенною. Но душа, потерявшая свои крылья, падаетъ внизъ, пока не зацѣпится за что-нибудь твердое, въ чемъ и поселяется. Она получаетъ бренное жилище, которое кажется самодвижущимся по причинѣ души, въ немъ пребывающей. Душа, въ-двоемъ съ этимъ жилищемъ, носитъ названіе животнаго и смертнаго. Выраженіе «безсмертное животное» проистекаетъ отъ неяснаго пониманія — отъ вымысла. Никогда не видавъ и не будучи въ состояніи понять божество, люди представили себѣ безсмертное существо имѣющимъ какъ тѣло, такъ и душу, соединенныя на всю вѣчность. Но пусть это будетъ какъ угодно Богу; покажемъ теперь, вслѣдствіе какой причины душа теряетъ свои крылья.

«Въ природѣ крыльевъ лежитъ поднимать тяжелыя тѣла вверхъ, къ обители боговъ. Крылья болѣе всѣхъ членовъ тѣла причастны божеству. Божественное вмѣщаетъ въ себѣ прекрасное, мудрое, доброе и все тому подобное. Этимъ-то и питаются и растутъ крылья души, разрушаются же они отъ предметовъ противоположныхъ названнымъ.

«Юпитеръ, великій небесный вождь, впереди всѣхъ свершаетъ свой крылатый бѣгъ, облетая и устраивая все; за нимъ слѣдуетъ войско боговъ и духовъ, раздѣленное на 11 частей. Въ жилищѣ боговъ остается одна Веста; всѣ же прочіе изъ числа 12 боговъ-вождей (dii principes, θεοὶ ἄρχοντες) сопровождаютъ Юпитера, каждый въ своемъ мѣстѣ; множество прекрасныхъ зрѣлищъ и прогулокъ представляется въ этомъ пути существъ божескаго рода; каждый свершаетъ свое: всякій кто хочетъ и можетъ, слѣдуетъ за ними. Зависть чужда божественному хору. Когда наступаетъ время ѣды и пиршества, они поворачиваютъ къ вершинѣ неба и восходятъ на него подымаясь вверхъ. Для колесницъ боговъ, представляющихъ полное равновѣсіе и потому легко управляемыхъ, этотъ путь не труденъ. Но онъ затруднителенъ для другихъ колесницъ, у которыхъ одинъ конь хуже другаго; при малѣйшемъ неискуствѣ возничаго, колесница опрокидывается и падаетъ внизъ на землю. Души, *называемыя* безсмертными (души боговъ), достигая вершины, проходятъ чрезъ нее и стоя на выпуклой внѣшней сторонѣ неба, несутся кругомъ вмѣстѣ съ небомъ, совершающимъ свои обороты; они видятъ предметы, лежащіе за небесами.

«Никакой поэтъ не славилъ и никогда не съумѣетъ прославить по достоинству эти надънебные предметы. Эта область есть мѣстопребываніе самого *бытія*, настоящаго бытія, безъ цвѣта, безъ образа, бытія неосязаемаго, видимаго только уму, возничему души, и составляющаго предметъ настоящаго знанія. Умы боговъ, которые питаются чистымъ знаніемъ и всѣ другіе вполнѣ хорошо устроенные умы созерцаютъ отъ времени до времени этотъ міръ самого бытія и наслаждаются и питаются этимъ созерцаніемъ, пока оборотъ неба не приведетъ ихъ опять на тоже самое мѣсто. Въ этомъ круговращеніи они созерцаютъ самую справедливость, самую умѣренность и самое знаніе; не то знаніе, которое имѣетъ начало или зарожденіе, не то знаніе, которое существуетъ въ одной изъ вещей, кои мы называемъ сущими, но знаніе, содержащееся въ бытіи вообще, въ томъ, что дѣйствительно *есть*. Послѣ такого созерцанія всего дѣйствительно существующаго, души напитанныя имъ, опускаются внутрь неба на покой; возница, возвратившись, отводитъ лошадей въ конюшню и даетъ имъ амброзіи и нектара.

«Такова жизнь боговъ. Изъ другихъ душъ тѣ, которыя лучше другихъ слѣдуютъ за богами и болѣе другихъ походятъ на нихъ, успѣваютъ приподняться дотого, что головы ихъ возничихъ выходятъ за небесный сводъ; вращаясь общимъ круговымъ движеніемъ но затрудняемые лошадьми, они едва могутъ созерцать міръ истиннаго. У другихъ кони то спускаются, то поднимаются, и потому они могутъ видѣть только часть существующаго. Прочіе тоже страстно стремятся на высоту, но не могутъ достигнуть до нея; увлеченные потокомъ, они вращаются, но безпрестанно сталкиваются, трутся и перегоняютъ другъ друга Происходитъ шумъ, бой, возня, по неискусству возницъ, многіе падаютъ, ломаютъ крылья, и всѣ, не достигнувъ того, что истинно существуетъ, послѣ громадныхъ усилій, кончаютъ созерцаніе, послѣ чего питаются уже только вѣроятнымъ.

«Причина, почему всѣ такъ стремятся увидѣть поле истины, состоитъ въ томъ, что оттуда заимствуется надлежащая пища для души и что въ особенности тамъ питаются крылья, кои облегчаютъ душу и подымаютъ ее вверхъ. По неизмѣнному закону всякая душа, которая вступаетъ въ дружину боговъ и, путешествуя съ ними, достигаетъ лицезрѣнія чего-либо истиннаго, избавляется отъ всякаго зла до слѣдующаго оборота; если ей удастся достигнуть каждый разъ этого лицезрѣнія, то она пребываетъ навѣкъ цѣла и невредима. Но если она неспособна подняться на надлежащую высоту, то ей не удается увидѣть ничего; пороки и забвеніе тянутъ ее внизъ; она теряетъ крылья, падаетъ на землю, входитъ въ какое—либо тѣло и одушевляетъ его. Притомъ она никогда при первомъ рожденіи не входитъ въ тѣло неразумнаго животнаго; души, видѣвшія больше другихъ, входятъ въ тѣла людей, которые полюбятъ истину или красоту или будутъ предаваться музыкѣ или любви; слѣдующія за тѣмъ по чину воплощаются въ монарховъ, которые будутъ управлять по закону, или въ воиновъ или въ людей, способныхъ повелѣвать; третьи въ людей, способныхъ управлять государствомъ или своими семейными дѣлами или занимающихся выгодными предпріятіями; четвертыя въ людей, любящихъ тяжелую работу и тѣлесное движеніе, или въ людей, умѣющихъ предотвращать или излечивать тѣлесныя болѣзни; пятыя въ пророковъ или въ основателей религіозныхъ обрядовъ; шестыя въ поэтовъ или въ людей, преданныхъ инымъ подражательнымъ искусствамъ; седьмыя въ земледѣльцевъ или въ ремесленниковъ; осьмыя въ софистовъ или въ льстецовъ народа; девятыя въ тирановъ. Во всѣхъ этихъ разнообразныхъ званіяхъ тѣ, которые будутъ поступать справедливо, получатъ въ слѣдующій разъ болѣе счастливый жребій; поступающіе же несправедливо—худшій.

«Душа возвращается въ первобытное состояніе не раньше какъ чрезъ десять тысячъ лѣтъ, потому что крылья ея не вырастаютъ раньше этого срока, за исключеніемъ только душъ искренно философствующихъ или любящихъ философски. Такія души чрезъ три тысячелѣтніе періода, если изберутъ три раза сряду этотъ образъ жизни, снова получатъ крылья въ трехтысячномъ году и улетятъ. Другія души по окончаніи первой жизни подвергаются суду и по произнесеніи приговора или отсылаются для наказанія въ мѣста казни подъ землею, или получаютъ мѣста на небѣ, гдѣ онѣ награждаются смотря по жизни, которую вели на землѣ. Во всякомъ случаѣ ихъ снова призываютъ въ тысячный годъ избирать или вынимать жребьи для новой жизни. Тогда человѣческая душа часто переходитъ въ тѣло скота, а душа скота, если она когда-либо принадлежала человѣку, возвращается снова въ тѣло человѣка, ибо душа, никогда не видавшая истины, не можетъ воспріять человѣческій видъ, такъ какъ человѣкъ необходимо долженъ быть способенъ понимать многое относящееся до *родовъ*, которые состоятъ изъ многихъ представленій, соединенныхъ разумомъ въ одно.

«Такое пониманіе есть ни болѣе ни менѣе какъ *припоминаніе* того, что душа прежде уже видала во время своего пребыванія съ богами, когда она, пренебрегая тѣмъ, что *мы* называемъ существующимъ, воспринимала то, что дѣйствительно существуетъ. Потому-то по справедливости окрыляется скорѣе другихъ только душа философа; такъ какъ онъ постоянно, по мѣрѣ силъ, пытается припоминать предметы, которые созерцаемы были богами и коихъ созерцаніе сдѣлало ихъ богами; вслѣдствіе чего, возносясь превыше человѣческихъ заботъ и интересовъ, философъ слыветъ у толпы сумасшедшимъ, будучи въ дѣйствительности вдохновеннымъ »

Въ этомъ отрывкѣ дышетъ настоящая поэзія философіи; на основаніи подобныхъ отрывковъ сложилось ходячее представленіе о Платонѣ,

но они представляютъ намъ только одну, и то неглавную сторону мыслителя. Въ концѣ отрывка является знаменитое ученіе *о припоминаніи*. Это ученіе вполнѣ развито въ *Федонѣ*, и составляетъ повидимому одинъ изъ основныхъ догматовъ Платона. Почти совершенная невозможность признать иное какое-либо знаніе кромѣ чувственнаго, которое, какъ удачно доказали софисты, ведетъ къ скептицизму, смутила Платона съ давняго, вѣроятно, времени. Если мы не знаемъ ничего кромѣ того, чему насъ учатъ чувства, то все знаніе наше пошло. Люди, допускающіе несовершенство чувствъ и опирающіеся на разумъ, могутъ также ошибаться. Кто поручится намъ за достовѣрность разума? Кто убѣдитъ насъ въ томъ, что и разумъ не страдаетъ такимъ же неизбѣжнымъ несовершенствомъ, какъ и чувства?

Здѣсь снова возстаетъ предъ нами нескончаемая задача человѣческаго знанія. Сократъ объяснилъ Платону, что за міромъ чувствъ лежитъ міръ вѣчной истины; что люди значительно расходящіеся въ мнѣніяхъ объ отдѣльныхъ предметахъ, могутъ быть согласны между собою относительно универсаловъ; что есть общій фондъ истины, изъ которой всякія человѣческія души получаютъ свою часть пропитанія. Признавая вмѣстѣ съ учителемъ, что есть извѣстныя начала, не могущія подлежать спору, Платонъ хотѣлъ изслѣдовать, какимъ путемъ можно дойти до этихъ началъ.

Людямъ, занимавшимся изученіемъ природы нашего знанія, извѣстно, что оно частью состоитъ изъ непосредственныхъ впечатлѣній, воспринимаемыхъ чувствомъ, частью же изъ идей, никогда не подлежавшихъ, по крайней мѣрѣ въ идеальномъ ихъ состояніи, чувственному наблюденію. Эта-то послѣдняя сторона знанія постоянно волновала философскія школы. Однѣ говорили, что идеи вполнѣ независимы отъ чувствъ, что онѣ — плодъ чистой дѣятельности души. Это ученіе въ его простѣйшей формѣ можно назвать ученіемъ о врожденныхъ идеяхъ. Другія такъ же горячо доказывали, что всѣ наши идеи происходятъ изъ чувственныхъ впечатлѣній, не непосредственно, правда, но посредственно; такъ напр., мы никогда не видали сирены, но мы видали рыбъ и женщинъ, уму стоило только сочетать оба представланія и въ результатѣ получена сирена.

Философія XVIII столѣтія довела это ученіе до крайнихъ его предѣловъ въ положеніи: «Penser c'est sentir:» (мысль есть переработанное ощущеніе). Примкнувъ къ первому изъ этихъ мнѣній, Платонъ выразилъ его въ болѣе убѣдительной формѣ, чѣмъ его преемники; можно еще допустить, что мы рождены съ извѣстными способностями, но нѣтъ достаточнаго основанія утверждать, что мы рождены съ извѣстными идеями; ибо тотчасъ является вопросъ: откуда, происходятъ эти идеи. Отвѣчать, что онѣ врождены, значитъ попадать въ ошибку извѣстную подъ именемъ *petitio principii*. Чѣмъ докажете вы, что онѣ врождены? Только тѣмъ, что иначе не можете объяснить ихъ себѣ.

Платонъ былъ послѣдовательнѣе. Онъ сказалъ, что душа была и есть безсмертная. Въ состояніяхъ, предшествовавшихъ настоящему бытію, она имѣла ясныя понятія о вѣчной истинѣ. Она видѣла лицемъ къ лицу бытіе. Сойдя на землю, поселившись въ тѣлѣ и подвергшись всѣмъ неудобствамъ этой темницы тѣла, она не стоитъ болѣе лицемъ къ лицу съ бытіемъ: она можетъ созерцать бытіе только сквозь вѣчно мѣняющееся теченіе вещественныхъ явленій. Все въ свѣтѣ дѣлается, нѣтъ ничего, о чемъ бы можно сказать, что оно естъ. Душа познавала бы только, какъ что дѣлается, еслибы въ ней не оставалось воспоминанія о ея прежнемъ состояніи, еслибы она не обладала до нѣкоторой степени способностью угадать неизмѣнную идею подъ всѣми мѣняющимися явленіями. Когда мы видимъ камень, наши чувства передаютъ намъ только внѣшній видъ этого камня: такъ какъ камень малъ или великъ, то душа постигаетъ идею великаго, а это понятіе есть воспоминаніе изъ міра идей, пробужденное ощущеніемъ.

Когда мы видимъ добродѣтельный поступокъ или слышимъ о немъ, то душа наша представляетъ себѣ не одинъ голый фактъ, она постигаетъ идею добра. И такимъ же точно образомъ происходятъ всѣ наши воспоминанія объ идеяхъ. Оно похоже на то, еслибы мы слышали въ молодости какого-нибудь великаго оратора и читали потомъ на старости лѣтъ ту же рѣчь въ печати. Какое слабое и бѣдное изображеніе громоваго краснорѣчія представляетъ эта печатная страница! какъ живо чувствуемъ мы отсутствіе выразительнаго, звучнаго голоса оратора, его пламеннаго взора, его вдохновеннаго лица! А все-таки, однако, эта печатная страница, какъ-то смутно напоминаетъ намъ

этотъ голосъ, это лицо и волнуетъ насъ давно-забытымъ чувствомъ. Многіе годы и другія впечатлѣнія отчасти изгладили прежнее ощущеніе, но печатныя слова воспроизводятъ его, хотя въ слабой степени. Тоже дѣлается и съ нашими безсмертными душами. Онѣ жили въ той небесной обители, гдѣ явственно звучитъ голосъ истины, гдѣ она является безъ покрова, во всей своей полнотѣ. Теперь онѣ пребываютъ въ этой волнующейся, быстротечной рѣкѣ жизни, онѣ томятся страшною тоскою по небесамъ и утѣшаются только воспоминаніями о прежнемъ состояніи, которыя въ нихъ возбуждаютъ скоропреходящіе, отрывочные, безсвязные образы идей.

Ошибочно видѣть въ этомъ одну только поэзію. Платонъ никогда не жертвовалъ поэзіи логикой. Если онъ иногда и призываетъ на помощь поэзію, то только для выраженія идей, недосягаемыхъ для логики, идей, которыя не могутъ быть доказаны. Платонъ никогда не позволяетъ себѣ забавляться праздными мечтами. Вмѣсто того, чтобы сказать, что разумъ одаренъ врожденными идеями, онъ весьма послѣдовательно утверждаетъ, что все, не доставляемое намъ чувствами, есть воспоминаніе изъ міра идей.

Теперь мы въ состояніи отвѣтить на вопросъ, до котораго насъ довелъ предъидущій параграфъ: какъ удостовѣриться въ истинѣ, если феномены не суть точныя копіи съ нуменовъ? Ощущеніе пробуждаетъ воспоминаніе объ истинѣ; душа приходитъ въ соприкосновеніе со многимъ посредствомъ чувствъ, посредствомъ же разума она открываетъ единое во многомъ; иными словами: отдѣльные предметы, наблюдаемые чувствами, пробуждаютъ воспоминаніе объ универсалахъ или объ идеяхъ. Такое воспоминаніе объ истинѣ всегда болѣе или менѣе несовершенно. Безусловная истина существуетъ для однихъ лишь боговъ. Каждому человѣку присуща только искра божественнаго, она сильнѣе у философовъ; эта искра можетъ быть раздута посредствомъ правильнаго метода.

Философія Платона представляетъ двѣ отдѣльныя отрасли, чѣмъ напоминаетъ отчасти систему Парменида. Міръ раздѣляется на два отдѣла: на небесную область идей и на земную областъ вещественныхъ явленій. Эта двойственность соотвѣтствуетъ вполнѣ новѣйшему понятію о небѣ и землѣ. Такъ какъ явленія веществъ суть только копіи

идей (Платонъ не считалъ ихъ осуществленіями идей, какъ нѣкоторые предполагаютъ), то отсюда возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ идеи становятся веществомъ? иными словами: какимъ образомъ вещи участвуютъ въ идеяхъ? Мы коснулись этого вопроса въ предъидущемъ параграфѣ и пришли къ заключенію, что Платонъ не даетъ и не можетъ дать удовлетворительнаго рѣшенія. Посему насъ не удивитъ, что въ разныя времена Платонъ предлагаетъ два совершенно различныя объясненія. Эти объясненія такъ любопытны, что ихъ нельзя оставить безъ вниманія. Въ *Государствѣ* онъ говоритъ, что Богъ вмѣсто постояннаго созданія отдѣльныхъ предметовъ создалъ особый типъ (идею) для каждой вещи. По этому типу составлены всѣ предметы того же класса. Такъ Богъ создалъ идею ложа, по этому типу всякій плотникъ можетъ теперь построить сколько хочетъ ложей, точно такъ же какъ художникъ можетъ въ своихъ картинахъ подражать уже созданнымъ типамъ, но самъ не въ состояніи создать что-нибудь новое. Приводимъ здѣсь доводы Платона, какъ поясненіе пріемовъ его метода:

— «Должны ли мы сообразоваться съ нашимъ обычнымъ методомъ? съ тѣмъ методомъ, который, какъ ты знаешь, состоитъ въ томъ, чтобы заключить въ одну общую идею множество вещей, существующихъ отдѣльно, но имѣющихъ одно и то же названіе. Понимаешь ли ты, о чемъ я говорю?

— Совершенно.

— Возьмемъ что хочешь. Напримѣръ здѣсь много ложей и столовъ?

— Конечно.

— Но всѣ эти двухъ родовъ предметы подходятъ подъ двѣ идеи: идею ложа и идею стола.

— Безъ сомнѣнія.

— Мы говоримъ, что плотникъ, дѣлающій одну изъ этихъ вещей, строитъ ложе или столъ согласно съ идеей, которую имѣетъ о каждой изъ нихъ. Онъ не производитъ самой идеи; это невозможно.

— Конечно, это невозможно.

— Хорошо; теперь какое имя дадимъ мы работнику, котораго я сейчасъ назову?

— Какому работнику?

— Тому, кто одинъ дѣлаетъ все, что дѣлаютъ всѣ другіе работники, въ совокупности взятые?

— Ты говоришь о комъ-то весьма могущественномъ?

— Постой, ты удивишься еще болѣе. Этотъ работникъ способенъ производить нетолько всѣ творенія искусства, но и всѣ творенія природы: растенія, животныхъ и все остальное, однимъ словомъ самого себя. (*) Онъ производитъ небо, землю, боговъ: все существующее на небѣ, на землѣ или въ аду.

— Въ самомъ дѣлѣ дивный работникъ!

— Ты кажется не вѣришь мнѣ? Но скажи, какъ ты думаешь, развѣ нѣтъ такого работника? не кажется ли тебѣ, что въ одномъ смыслѣ всякій можетъ сдѣлать все это, а въ другомъ никто? Не возмешься ли ты самъ сдѣлать какимъ-либо образомъ тоже?

— Какимъ же образомъ?

— Это совсѣмъ не трудно, это дѣлается часто и очень скоро. Возьми зеркало и поворачивай его во всѣ стороны: въ одно мгновеніе ты сдѣлаешь солнце, звѣзды, землю, самого себя, животныхъ и растенія, творенія искусства и все, о чемъ мы говорили.

— Да, я получу образы, виды, но не настоящія вещи.

— Прекрасно, ты понимаешь мою мысль. Художникъ есть работникъ въ такомъ же родѣ, не правда ли?

— Конечно.

— Ты мнѣ скажешь, что онъ не дѣлаетъ ничего дѣйствительнаго, хотя въ нѣкоторомъ смыслѣ онъ создаетъ ложе?

— Да; но это только образъ, видъ.

— А плотникъ, вѣдь ты согласился, что ложе, которое онъ строитъ не есть идея, которую мы называемъ сущностью ложа, не есть настоящее ложе, а только извѣстное ложе?

— Да, это правда.

(*) Τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν. Это мѣсто кажется искажено: понятіе о самосозданіи Бога не принадлежитъ Платону, по крайней мѣрѣ ничѣмъ не доказывается въ его другихъ произведеніяхъ. Схоліасты не коментируютъ этого отрывка.

— Слѣдовательно, если онъ не создаетъ идеи ложа, онъ не создаетъ ничего дѣйствительнаго, а только изображеніе того, что дѣйствительно существуетъ.

Итакъ всякій, утверждающій, что произведеніе плотника имѣетъ дѣйствительное бытіе, впадаетъ въ заблужденіе.» (*)

Въ *Тимеѣ*, быть можетъ наиболѣе догматическомъ и безспорно одномъ изъ послѣднихъ своихъ произведеній, Платонъ смотрѣлъ на созданіе міра совсѣмъ съ другой точки зрѣнія. Богъ, говоритъ онъ тамъ, не создаетъ типовъ (идей); эти типы существовали изъ-поконъ вѣка и Богъ, устраивая хаосъ, устроилъ его *по образцу этихъ идей*. Слѣдовательно Платонъ думаетъ, что божество участвуетъ въ созданіи не *природы*, а только *формы* вещей.

Какую бы гипотезу онъ ни принималъ (а Платонъ не придавалъ большой важности ни той, ни другой), это понятіе о небѣ и землѣ, какъ о двухъ различныхъ областяхъ, дополняется понятіемъ о двойственной природѣ души или, лучше сказать, о двухъ душахъ въ человѣкѣ: разумной и чувственной. Эти двѣ души такъ же тѣсно соединены между собою, какъ идеи и явленія. Ни та, ни другая не излишня; ни та, ни другая не достаточна въ человѣческомъ смыслѣ: онѣ дополняются взаимно. Чувственная душа пробуждаетъ воспоминанія въ разумной душѣ; а разумная душа, открывая единое въ многомъ, предохраняетъ человѣка отъ скептицизма—неизбѣжнаго слѣдствія чисто чувственнаго знанія.

Такимъ образомъ Платонъ выразилъ въ себѣ всѣ противоположныя направленія своего вѣка; онъ принимаетъ каждую частичку истины, которую открыли его предшественники и примиряетъ эти частички въ одномъ общемъ направленіи. Въ этой громадной системѣ есть мѣсто и всякому скептицизму и всякой вѣрѣ: скептицизмъ исправленъ, а вѣра подкрѣплена болѣе твердыми доказательствами. Платонъ допускалъ вмѣстѣ со скептиками несовершенство всякаго чувственнаго знанія; но утверждалъ, что, несмотря на свое несовершенство, оно не лишено цѣны и значенія. Оно столько же походитъ на истину, сколько явленія походятъ на идеи. Такъ какъ феномены въ нѣкоторомъ отношеніи

(*) Государство, X, 467—8, ed. Bekker.

*

созданы по образцу идей и, слѣдовательно, представляютъ идеи хотя и въ смутныхъ очертаніяхъ, то и чувственное знаніе приводитъ терпѣливаго мыслителя къ нѣкоторому подобію истины: оно пробуждаетъ въ немъ воспоминаніе объ истинѣ. «Платонъ подробно доказываетъ, говоритъ Риттеръ что въ чувственномъ мірѣ нѣтъ совершеннаго сходства; сходство, которое представляется сегодня, завтра можетъ не казаться сходствомъ, слѣдовательно, это не полное сходство, а только стремленіе къ сходству. Тоже можно сказать о прекрасномъ, о добромъ, о справедливомъ, о святомъ и обо всемъ, что дѣйствительно *есть*; въ чувственномъ мірѣ нѣтъ ничего ни совершенно сходнаго, ни совершенно противоположнаго этимъ идеямъ; все, имѣющее какое-либо отношеніе къ этимъ подлиннымъ видамъ бытія, познается нами посредствомъ чувствъ и слѣдовательно напоминаетъ намъ о томъ, что подлинно существуетъ. Ясно, что мы видѣли ихъ прежде гдѣ-то или сознавали, ихъ и такъ какъ это не могло быть въ настоящемъ, то вѣроятно оно происходило въ какомъ-либо прежнемъ состояніи бытія. Въ этомъ отношеніи есть тѣсная связь между изложеннымъ ученіемъ и взглядомъ на чувственные предметы какъ на простыя копіи или подобія сверхчувственной истины; ибо во время самаго ощущенія предметовъ душа сознаетъ, что видимое и слышимое нами далеко не достигаетъ сходства съ тѣмъ, что истинно есть и безусловно похоже; но что въ стремленіи къ нему оно доходитъ почти до совершеннаго сходства, слѣдовательно впечатлѣнія чувствъ суть только знаки вѣчныхъ идей, на которыя они похожи и въ отношеніи коихъ они могутъ считаться копіями.»

§ 6. Общій выводъ изъ платоновой діалектики.

Изложивъ понятія Платона о методѣ, объ идеяхъ и о душѣ, повторимъ вкратцѣ все сказанное, чтобы выяснить мѣсто, занимаемое этими понятіями въ цѣлой системѣ его ученія.

Основаніемъ ученія Платона была діалектика; Платонъ не вѣрилъ ни въ какую иную науку; діалектика и философія были для него тожественны. Но для отожествленія діалектики съ философіею необходима была теорія идей. Діалектика есть наука общихъ предложеній, общихъ названій, универсаловъ. Чтобы сдѣлаться такой наукой, она необходимо должна заниматься самоважнѣйшими предметами. Эти самоважнѣйшие предметы суть идеи; ибо идеи въ одно и тоже время и реальныя существа и общія названія. Кто разсуждаетъ объ общихъ названіяхъ, тотъ разсуждаетъ о бытіи; глубже этого ни одна наука не можетъ проникнуть. Платонъ, коего мнѣнія о предметахъ никогда почти не окончательны, ясенъ и постояненъ только въ своемъ пониманіи діалектики, какъ *такой* науки. Цѣлый разговоръ—Ѳеэтетъ—посвященъ опредѣленію настоящаго существа этой науки. Это замѣчательное произведеніе чисто критическое; опровергая мнѣнія противниковъ, оно не оставляетъ никакого сомнѣнія насчетъ собственнаго мнѣнія самого Платона. Съ неотразимою силою отвергаетъ оно всѣ попытки положить въ основаніе науки ощущеніе (αἴσθησις) или мнѣніе (δόξα). Ощущать можно только предметы, лишенные постоянства, не имѣющіе дѣйствительнаго бытія. Мнѣніе, хотя бы оно было правильное, не составляетъ науки, ибо есть два рода мнѣній—ложныя и вѣрныя; для различенія истиннаго отъ ложнаго необходима наука, знающая истину. Отсюда по необходимости слѣдуетъ, что идеи, какъ настоящіе, неизмѣнные элементы науки, должны быть познаваемы сами въ себѣ и что знаніе состоитъ въ отыскиваніи порядка развитія этихъ идей; однимъ словомъ въ діалектикѣ. По милости этой теоріи идей, діалектика необходимо являлась *такою* наукою, т. е. наукою бытія. Разница между его діалектикою и логикою его послѣдователей очевидна. Платонъ говоритъ о діалектикѣ какъ объ искусствѣ методической классификаціи родовъ, или объ искусствѣ толковать объ общихъ понятіяхъ, но онъ не ограничиваетъ ее *субъективною* истиною; онъ думалъ, что субъективная истина есть лишь отблескъ объективной дѣйствительности, онъ думалъ, что отвлеченныя идеи суть только образы реальныхъ существъ. Слѣдовательно, платоновская діалектика есть нетолько «искусство думать», но и наука о неизмѣнномъ бытіи. На двойственности созданія опирается и слѣдующее дѣленіе знанія:

ощущение (perception):

Вещество, феномены, τὰ γιγνόμενα=впечатлѣнія=мнѣнія.

ДІАЛЕКТИКА:

Бытіе, идеи, τὰ ὄντα=отвлеченныя идеи=наука.

Въ вѣчно мѣняющемся круговоротѣ созданія, составляющемъ предметъ ощущенія, есть слѣды неизмѣннаго бытія, предмета науки. Это дѣленіе проведено по всѣмъ разнообразнымъ произведеніямъ самого Платона. Можемъ сказать, что мнѣнія Платона о психологіи, физикѣ, этикѣ и политикѣ не прочны и постоянно измѣняются; но надъ всѣмъ этимъ разнообразіемъ мнѣній царитъ одинъ постоянный методъ. Платонъ никогда не колеблется относительно діалектики. Посему мы можемъ вполнѣ понять важность, приписываемую имъ діалектикѣ; намъ совершенно понятно, почему онъ отождествлялъ философію съ діалектикой.

Слѣдовательно, основаніе платонова ученія есть діалектика, главный предметъ діалектики составляютъ *идеи*; методъ же заключается *въ опредѣленіяхъ*, *анализѣ* и *наведеніи*.

§ 7. Богословіе и космологія Платона.

До сихъ поръ мы занимались только общимъ ученіемъ, перейдемъ теперь къ частностямъ. Но, какъ мы уже не разъ замѣчали, частныя теоріи очень не прочны въ сочиненіяхъ Платона; то, что доказывается сегодня, опровергается завтра; оттого критики и историки спорили объ этихъ разнообразныхъ, волнующихся мнѣніяхъ, какъ-будто соглашеніе ихъ было возможно. Одинъ утверждаетъ, что Платонъ былъ такого-то мнѣнія и въ доказательство приводитъ мѣсто изъ его сочиненій. Другой обзываетъ своего предшественника тупоумнымъ и цитируетъ другія мѣста, совершенно уничтожающія мнѣніе, приписываемое прежде того Платону. Является третій и, сочетая клочки, вырванные изъ одного разговора съ клочками изъ другаго, объясняетъ все на свой ладъ. Отъ насъ нельзя ждать полнаго богословскаго ученія Платона: мы можемъ только воспроизвести нѣкоторыя изъ его понятій,

особенно тѣ понятія, которыя оказали вліяніе на позднѣйшихъ мыслителей.

Извѣстно, что Платонъ старался открыть единое во множествѣ вещественныхъ явленій, послѣ чего, открывъ это единое, онъ призналъ его за реальную сущность вещества. Точно также, онъ старался найти единое во множествѣ идей и, найдя это единое, назвалъ его Богомъ. Богъ былъ относительно идей тѣмъ же, чѣмъ идеи были относительно явленій—послѣднимъ результатомъ обобщенія. Такимъ образомъ Богъ является единымъ существомъ, объемлющимъ въ себѣ всѣ другія существа, ἓν καὶ πολλὰ, причиною всѣхъ вещей, небесныхъ и земныхъ. Богъ есть верховная идея. Съ какой бы стороны мы ни посмотрѣли на платонову космологію — допустимъ ли, что Богъ создалъ идеи или что онъ только устроилъ безформенную матерію по образу идей—мы все-таки придемъ къ убѣжденію, что Богъ представляетъ собою верховную идею всякаго бытія, великій умъ, источникъ всякаго другаго ума; солнце, свѣтъ коего освѣщаетъ мірозданіе. Богъ совершененъ, всегда одинъ и тотъ же, чуждъ зависти; онъ желаетъ только добра. Хотя ясное познаніе Бога не доступно смертнымъ, однако возможно приблизиться къ этому знанію: мы не можемъ знать, *каковъ* Богъ, но мы можемъ знать, чему онъ подобенъ. Онъ долженъ быть добръ, потому что онъ самодоволенъ; и міръ хорошъ, потому что онъ созданъ Богомъ. Зачѣмъ создалъ онъ міръ? Богъ создалъ міръ потому, что былъ чуждъ зависти и желалъ, чтобы все по возможности походило на него; посему онъ *убѣдилъ* необходимость сдѣлаться постоянною, гармоничною и устроенною согласно съ *совершенствомъ*. Да, *убѣдилъ*—это выраженіе Платона; ибо существуютъ два вѣчныя начала—умъ и *необходимость*, отъ смѣшенія ихъ произошелъ міръ; но умъ *убѣдилъ* необходимость устроиться согласно съ *совершенствомъ*. (*) Богъ обратилъ хаосъ въ красоту. Но такъ какъ только одинъ умъ прекрасенъ, а ума нѣтъ безъ души, то Богъ вложилъ душу въ тѣло міра и сдѣлалъ изъ міра животное.

(*) Μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη, νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν.—Timaeus, p. 56.

Доказательства, приведенныя Платономъ въ пользу того, что міръ есть животное, представляютъ весьма интересный образчикъ его сужденій по аналогіи. Въ человѣкѣ есть теплота; въ мірѣ также есть теплота. Человѣкъ состоитъ изъ различныхъ стихій, почему и называется тѣломъ; міръ также состоитъ изъ различныхъ стихій и потому онъ также тѣло. Наши тѣла имѣютъ души, такъ точно и тѣло міра должно имѣть свою душу. Эта душа такъ относится къ нашимъ душамъ, какъ относится теплота міра къ нашей теплотѣ. (*) *Доказавъ* такимъ образомъ, что міръ есть животное, Платонъ естественнымъ образомъ вообразилъ, что это животное похоже на творца, а человѣкъ похожъ на всемірное животное, *τὸ πᾶν ζῶον*. Когда міръ, этотъ образъ вѣчныхъ боговъ, когда это громадное животное стало двигаться, жить и думать, Богъ взглянулъ на свое созданіе и возрадовался (**).

Но, хотя Богъ въ своей благости не желалъ сдѣлать никакого зла, онъ не могъ однако предотвратить существованіе зла. Ученые вели жаркіе споры о природѣ того зла, которое Платонъ принужденъ былъ допустить. Нѣкоторые видѣли въ этомъ мнѣніи тоже самое, что содержится въ религіозномъ ученіи манихейцевъ. Мы можемъ сказать только слѣдующее: понятіе о враждебномъ началѣ неразлучно со всякимъ религіознымъ ученіемъ: такъ какъ Богъ можетъ быть только благъ и такъ какъ зло несомнѣнно существуетъ, то оно должно существовать независимо отъ Бога и притомъ должно быть вѣчно. Платонъ очень скоро порѣшилъ дѣло своимъ логическимъ началомъ: если есть добро, то необходимо должно быть *противное* добру, или *зло*. Если зло существуетъ, то *какъ* существуетъ оно и *гдѣ*? Оно не можетъ имѣть мѣста въ небесной обители идей. Слѣдовательно оно должно витать въ земной области явленій: его жилище есть міръ, оно изгнано съ неба. Не логиченъ ли этотъ выводъ? Развѣ міръ явленій не есть несовершенная копія съ міра идей; развѣ не-

(*) Philebus. 170—1.

(**) Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. — Timaeus, p. 36.

совершенное можетъ быть вполнѣ добрымъ. Если идеи только осуществляются, по выраженію пантеистовъ, т. е. если идеи, чистыя, неизмѣнныя существа, облекаются въ вещественныя формы, если матерія устраивается по образцу этихъ идей, то можетъ ли выйти что-либо совершенное изъ этого процесса? Идей нѣтъ въ этомъ мірѣ. Онѣ только въ состояніи постояннаго образованія, *ὄντως ὄντα*, не *γιγνόμενα*. Явленія несовершенны по самой своей природѣ: они вѣчно стремятся существовать въ смыслѣ дѣйствительностей. Въ нихъ есть *нѣчто* божественное: образъ идеи и нѣкоторое участвованіе въ идеѣ, но въ нихъ еще болѣе первичнаго хаоса.

И такъ тѣ, которые говорятъ, что Платонъ считалъ зло присущимъ матеріи, выражаются вообще правильно, хотя не довольно опредѣленно. Матерія есть великая *необходимость*, которую устраиваетъ умъ. Такъ какъ она необходимость и притомъ неразумная, то она есть зло, потому что только одинъ разумъ можетъ быть добромъ (*).

Такъ какъ этотъ міръ явленій есть мѣстопребываніе зла, то мы должны всячески стараться избѣгать его. Спрашиваемъ: какимъ образомъ избѣгать? Посредствомъ самоубійства? Нѣтъ. Ведя жизнь боговъ. Всякій платонецъ знаетъ, что жизнь боговъ состоитъ въ вѣчномъ созерцаніи истины—идей. Здѣсь, какъ и вездѣ, мы находимъ въ одной діалектикѣ единственное средство спасенія человѣка.

Вышеприведенное объясненіе природы зла показываетъ, что нѣтъ противорѣчія въ словахъ Платона, когда онъ говоритъ, что въ этой жизни количество зла превосходитъ количество добра; зла больше чѣмъ добра настолько же, насколько феноменовъ больше, нежели нуменовъ и матеріи больше, нежели идей.

Хотя зло есть необходимая часть міра, оно ведетъ постоянную

(*) Въ *Законахъ* (т. X, стр. 201—2,) Платонъ дѣлаетъ любопытное различіе между νοῦς и ψυχή. ψυχή (жизненное начало) есть самодвижущійся принципъ; но такъ какъ онъ движется иногда ко *злу*, а иногда къ *добру* (τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν); то необходимо долженъ существовать еще какой-либо другой принципъ, направляющій это движеніе. Вслѣдствіе того Платонъ дѣлаетъ изъ ума, νοῦς, принципъ направляющій душу (душу міра или душу человѣка, все-равно) къ добру, и изъ невѣжества, ἄνοια (недостатокъ νοῦς'а) принципъ, направляющій душу ко злу.

борьбу съ добромъ, которая и составляетъ процессъ образованія (Werden-becoming). Человѣкъ одаренъ свободною волей и разумомъ, слѣдовательно онъ можетъ выбирать между добромъ и зломъ. (*) Его выборъ рѣшитъ судьбу его будущей жизни. Ученіе о переселеніи душъ Платонъ заимствовалъ отъ Пиѳагора; въ этомъ ученіи онъ могъ найти доказательства необходимости жизни мудрой и добродѣтельной, которыхъ не предлагало до того времени ни одно ученіе.

Мы ничего не говорили о доводахъ, которыми Платонъ доказываетъ существованіе Бога; намъ приходится пропускать многія подробности. Но мы не можемъ въ концѣ этой статьи пропустить доказательство, которое часто приводится еще и нынѣ, причемъ употребляющіе его не подозрѣваютъ, что оно имѣетъ такое древнее происхожденіе: Платонъ доказывалъ существованіе Бога чувствомъ нашего сродства съ его природой, которое шевелится въ душахъ нашихъ.

Мнѣнія, приведенныя нами выше, были конечно много разъ выражаемы Платономъ въ разныя времена: но мы снова предупреждаемъ читателя, чтобы онъ не предполагалъ, что эти мнѣнія были постоянными убѣжденіями Платона. Они заимствованы изъ сочиненій, раздѣленныхъ одно отъ другаго длинными промежутками времени и заключающихъ въ себѣ много противорѣчій. Въ этихъ произведеніяхъ они являются случайными проблесками ужасающаго ученія о томъ, что человѣкъ есть только игрушка въ рукахъ Бога, который попремѣнно то управляетъ міромъ, то покидаетъ его. Первая часть изрѣченія заимствована повидимому отъ Гераклита, который говорилъ, что: «созданіе міровъ есть забава деміурга»; Платонъ выражается такъ: ἄνθρωπον δὲ θεοῦ τι παιγνίον εἶναι μεμηχανημένον: это то и признается высшимъ совершенствомъ человѣка (**). Во второй части изрѣченія Платонъ буквально выражается такъ: «Богъ, говоритъ онъ, попремѣнно то управляетъ міромъ, то покидаетъ его; когда онъ имъ управляетъ, все идетъ хорошо: это золотой вѣкъ; когда онъ покидаетъ міръ, міръ этотъ вдругъ начинаетъ вращаться въ противоположномъ направленіи, происходитъ страшный переворотъ, все приходитъ въ безпорядокъ, земная жизнь совершенно разстроивается, и только послѣ извѣстнаго времени вещи укладываются въ нѣкотораго рода порядокъ, весьма далекій впрочемъ отъ совершенства (*).

(*) «Законы», X, 217.
(**) «Законы», VI, 32.

§ 8. Мнѣніе Платона о прекрасномъ и о добрѣ.

Въ послѣднее время такъ много говорилось о τὸ καλὸν, т. е. «прекрасномъ», какъ понималъ его Платонъ, и притомъ говорилось людьми, не читавшими ни одной строки въ произведеніяхъ Платона, что мы должны посвятить нѣсколько словъ этому предмету.

Связь человѣческаго съ божественнымъ есть любовь. Любовь есть тоска души по прекрасномъ; ни чѣмъ неутолимое желаніе, стремленіе богоподобнаго къ подобному, божества, обитающаго внутри насъ, къ божеству, которое открывается намъ въ красотѣ. Это и есть пресловутая платоническая любовь, которая обозначала первоначально общеніе двухъ душъ въ строго діалектическомъ смыслѣ, но потомъ унижена въ своемъ значеніи и низведена до извѣстнаго выраженія пошлаго чувства въ сношеніяхъ лицъ разнаго пола. Платоническая любовь означала когда-то идеальное сочувствіе душъ, теперь она означаетъ сантиментальную любовь юноши къ женщинѣ, на которой онъ не хочетъ или не можетъ жениться.

Но что такое красота? Она не есть простое щекотаніе чувства. Она не заключается въ гармоніи линій и яркости красокъ; это только ея слѣды и *признаки*. Красота есть истина. Это есть лучезарный образъ прекраснѣйшаго въ мірѣ идей. Послушаемъ, какъ описываетъ ее Платонъ въ *Федрѣ*. «Мы уже сказали, что всякая человѣческая душа созерцала дѣйствительное бытіе, иначе она не получила бы вида человѣческаго. Но не всякой душѣ одинаково легко вспомнить то, что она созерцала; это особенно трудно для душъ, видѣвшихъ эту область кратковременно и послѣ паденія на землю предавшихся несчастнымъ образомъ несправедливости, а слѣдовательно забвенію святаго,

(*) Politicus, 280

которое онѣ видали въ первобытномъ своемъ состояніи. Не многіе остаются способными припоминать это святое. Эти немногіе, замѣчая здѣсь какое-либо подобіе или сходство съ неземными предметами, ощущаютъ какъ бы громовой ударъ и какъ-бы *выходятъ изъ себя;* но по слабости разумѣнія они не понимаютъ собственно, что ихъ волнуетъ такимъ образомъ.

«Существующее на землѣ подобіе справедливости, умѣренности и всего, что почитаетъ душа, лишено всякаго блеска; и только не многіе люди съ большимъ трудомъ, съ помощью тупыхъ, грубыхъ, вещественныхъ органовъ замѣчаютъ земное сходство этихъ качествъ и признаютъ ихъ. Красота нетолько была всего великолѣпнѣе, когда мы ее видѣли какъ часть небеснаго владѣнія или хора, но и теперь подобіе ея открывается намъ посредствомъ самаго тонкаго и яснаго изъ нашихъ чувствъ-зрѣнія и озаряется такимъ великолѣпіемъ, которое чуждо всѣмъ другимъ земнымъ образамъ сверхнебесныхъ существъ. И такъ давно покинувшіе небо, или испорченные люди не стремятся съ такою силою къ этой небесной красотѣ, созерцая на землѣ то, что мы называемъ ея именемъ; потому они не почитаютъ и не обожаютъ ее, они предаются физическимъ удовольствіямъ подобно четвероногимъ. Но недавно созерцавшіе божественные предметы и тѣ, которые прежде того долго созерцали ихъ, когда замѣтятъ богоподобный образъ или форму, въ которыхъ небесная красота изображена и хорошо представлена, проникаются сначала священнымъ страхомъ, а потомъ, приближаясь, преклоняются предъ прекраснымъ какъ предъ Богомъ; они готовы бы воздвигнуть ему алтари и приносить жертвы, еслибы не боялись прослыть сумасшедшими.

«Теплота и плодотворное вліяніе атмосферы, которую распространяетъ вокругъ себя красота, входя чрезъ глаза, смягчаетъ и разжижаетъ врожденные заматорѣлые мозоли, покрывающіе части, которыя прилегаютъ къ крыльямъ, и мѣшающіе крыльямъ рости. Когда они размягчены, крылья начинаютъ зарождаться и рости и производятъ, какъ прорѣзывающіеся зубы, зудъ и раздраженіе въ цѣломъ составѣ души. Слѣдовательно когда созерцаніе прекраснаго предмета размягчаетъ мозоли и крылья начинаютъ пробиваться, душа избавляется отъ своихъ страданій и радуется; но если предмета нѣтъ, то разжиженное вещество снова сгущается и закрываетъ молодые ростки крыльевъ; они начинаютъ горѣть, дрожать и приводятъ душу въ такое волненіе и ярость, что не даютъ ей ни сна, ни отдыха, пока она снова не увидитъ прекрасный предметъ и не успокоится. По этой-то причинѣ она никогда охотно не покидаетъ этого предмета, но ради его оставляетъ родителей, братьевъ и друзей, пренебрегаетъ своимъ достояніемъ и всѣми общепринятыми обычаями, которые прежде уважала. Эта привязанность есть любовь.»

Читатель безъ сомнѣнія теперь достаточно знакомъ съ платоновой философіей, чтобы понять это мѣсто. Оно не болѣе какъ объясненіе діалектическаго значенія поэтическаго миѳа. Читатель пойметъ также, что платоническая любовь скорѣе можетъ существовать между двумя мужчинами, между учителемъ и ученикомъ, нежели между лицами разнаго пола; тутъ она чище и не такъ смѣшана съ другими чувствами.

Красота есть самый живой образъ истины; она есть божество въ его наиболѣе осязаемой формѣ. Но что такое добро? Добро, τὸ ἀγαθὸν, есть Богъ, но Богъ, разсматриваемый отвлеченно. Истина, красота, справедливость — все это виды божества, добро же есть его природа и сущность. Слѣдовательно добро не доступно ощущенію; оно можетъ быть познаваемо только размышленіемъ. Подобно тому какъ солнце есть причина зрѣнія, а также и происхожденія и роста всѣхъ видимыхъ предметовъ, такъ и добро есть причина знанія, а равно и существованія всѣхъ предметовъ знанія. Подобно тому какъ солнце само по себѣ не есть зрѣніе, нижѣ предметъ для зрѣнія, но господствуетъ надъ тѣмъ и другимъ; такъ и добро не есть знаніе, нижѣ предметъ знанія; оно выше того и другаго, потому что они не добро, а только *хорошее.*

§ 9. Этика Платона.

Платонъ былъ послѣдователемъ Сократа. До сихъ поръ однако мы видѣли, что онъ подражалъ своему учителю только въ методѣ. Свои умозрѣнія объ идеяхъ, воспоминаніи, переселеніи душъ, Богѣ и проч.

онъ заимствовалъ не отъ Сократа, хотя сократовскій методъ навелъ его на эти понятія. Мы прежде видѣли, что Сократъ занимался почти исключительно этическими истинами; слѣдовательно въ этикѣ должны мы искать сходства между нимъ и Платономъ.

Этическія мнѣнія Платона можно скорѣй назвать логическими, т. е. они суть выводы изъ извѣстныхъ отвлеченныхъ логическихъ посылокъ, а не изъ наблюденій надъ человѣческой природою. «Изслѣдуя отдѣльныя науки, онъ сводитъ всѣ въ одну науку добра; изслѣдуя отдѣльныя добродѣтели, онъ сводитъ всѣ въ одну добродѣтель знанія» (*).

Вездѣ добро и истина принимаются одно за другое, а добродѣтель является синонимомъ знанія. Однако въ его различныхъ произведеніяхъ встрѣчаются противорѣчія по этому предмету, равно какъ и по другимъ вопросамъ. Въ одномъ разговорѣ (Тимеѣ) онъ защищаетъ свободу воли; въ другомъ (Гиппій младшій)—фатализмъ. Порокъ у него то неволенъ, то произволенъ; иногда порокъ только невѣжество; иногда онъ пропистекаетъ частью изъ невѣжества, частью изъ неумѣренности. Добродѣтель, говоритъ онъ, есть знаніе; однако одно знаніе не доставляетъ счастія, и добродѣтели нельзя научить.

Слѣдовательно, хотя во многихъ мѣстахъ его сочиненій много хорошаго сказано о нравственности, однако мы должны отказаться отъ всякой попытки вывести изъ нихъ этическую систему. Утвердительно можно говорить только объ общихъ взглядахъ Платона, напримѣръ о подчиненіи этики діалектикѣ. Г. де Жерандо справедливо замѣчаетъ, что Платонъ основывалъ свою этику «не на началѣ обязанности, не на опредѣленіи долга, но на стремленіи къ совершенству.»

Въ этикѣ Платона страсти совсѣмъ обойдены и отставлены; онѣ разсматриваются какъ нарушенія нравственной экономіи. Добродѣтель есть чисто дѣло ума, слѣдовательно умъ нетолько играетъ роль регулятора, но есть верховный управитель всѣхъ дѣйствій (**). Но Шамфоръ превосходно замѣтилъ, что «философъ, не обращающій вниманія на страсти, подобенъ химику, который тушитъ свой огонь». Всѣмъ намъ извѣстно, что очень обыкновенное дѣло знать добро, а между тѣмъ поступать скверно; что страсти нетолько мѣшаютъ разуму играть роль регулятора, но еще положительно торжествуютъ надъ разумомъ, наконецъ что нравственность слагается нетолько изъ нашихъ убѣжденій, но еще изъ нашихъ *нравовъ* и *привычекъ*. Этика Платона можетъ годиться для обитателей иного свѣта; для обывателей нашего міра она безполезна. Его политика есть та же этика, примѣненная къ государству, и отличается тѣми же заблужденіями. Но его политическая утопія *Государства* пользуется такою извѣстностью, что мы не можемъ пройти ее молчаніемъ. *Государство* есть безъ сомнѣнія одно изъ интереснѣйшихъ произведеній Платона. Прогрессъ соціологическихъ знаній былъ столь медленъ, сравнительно со всѣми другими науками, что многіе изъ взглядовъ Платона, выраженныхъ въ этомъ сочиненіи, до сихъ поръ раздѣляются еще очень серьозными мыслителями, между тѣмъ какъ его мнѣнія о нравственности рѣдко находятъ защитниковъ, а его мнѣнія о физикѣ никогда.

(*) Archer Butler. «*Lectures*», II. 61.

(**) Мы не можемъ прерывать наше изложеніе примѣрами; ихъ слишкомъ много. Но мы можемъ напомнить читателю то мѣсто въ *Горгіи* о несчастіи злаго человѣка, въ которомъ Платонъ старается доказать, что тотъ, кто чинитъ несправедливость, страдаетъ болѣе нежели тотъ, кто ее выноситъ.

Слабость человѣка есть причина образованія государствъ. Человѣкъ не можетъ жить особнякомъ и потому живетъ въ обществѣ. Это общество должно быть устроено по образу самого человѣка. Его способности должны находить надлежащее поприще для дѣйствія въ обществѣ; это огромное соединеніе разумовъ должно образовать одинъ умъ. Добродѣтели человѣка суть: 1) φρόνησις, мудрость; 2) ἀνδρεία, мужество; 3) σωφροσύνη, умѣренность; 4) δικαιοσύνη, справедливость. Слѣдовательно государство должно имѣть своихъ правителей, философовъ, представителей мудрости, воиновъ, представителей силы; ремесленниковъ и гражданъ, представителей умѣренности. Справедливость, лежащая въ основаніи всякаго добродѣтельнаго дѣйствія, должна быть принадлежностью всѣхъ классовъ.

Мудрость и справедливость, вотъ альфа и омега платонова ученія; справедливость есть мудрость въ дѣйствіи. Слѣдовательно должность правителей состоитъ въ томъ, чтобы предписывать законы, предупреждающіе всякую несправедливость въ государствѣ. Первая ихъ забота должна заключаться во внушеніи своимъ согражданамъ правильныхъ по-

нятій о божествѣ. Всѣ, приписывающіе божеству страсти и несовершенства людей, должны быть изгнаны; вотъ причина знаменитаго изгнанія поэтовъ, о которомъ такъ много говорили. Этотъ законъ, доведенный до крайности, есть законъ фанатизма. Вѣра правителей должна быть государственною религіею. Странно, что ученикъ Сократа является поборникомъ закона, примѣненіе котораго повело на казнь его учителя. Но есть еще и другія причины изгнанія поэтовъ, независимо отъ ихъ вымысловъ о божествѣ. Они разслабляютъ душу изображеніемъ неумѣренныхъ желаній, они дѣлаютъ подражанія порокамъ и глупостямъ людей; они переходятъ границы той умѣренности, которая одна можетъ охранить спокойствіе души. Даже и музыканты должны быть изгнаны; по крайней мѣрѣ элегическіе и гармоническіе. Только дорійская и фригійская музыка могутъ быть терпимы: одна шумна и воинственна, другая спокойна.

У Платона есть зародыши стоицизма, которые мы можемъ наблюдать въ его *Государствѣ*. Полное равновѣсіе души было для него идеаломъ человѣческаго счастія; онъ осуждалъ все нарушающее это равновѣсіе. Поэзія и музыка потрясали его равно какъ и супружеская любовь. Такъ какъ государство не могло существовать безъ дѣтей, то дѣти должны быть рождаемы. Но родители слишкомъ страстно привязаны къ дѣтямъ; они становятся жадны ради дѣтей, а сами ради дѣтей же бываютъ честолюбивы. Мужья также слишкомъ влюбляются въ женъ. Для предотвращенія этихъ нарушеній добрыхъ порядковъ, Платонъ предписываетъ имѣть общность женъ и запрещаетъ родство. Женщинъ выбираютъ въ жены какъ кобылъ. Пылкую женщину слѣдуетъ сводить съ кроткимъ мужчиной; кроткую съ пылкимъ. Всѣ дѣти принадлежатъ государству. Они отдаются на попеченіе государственнымъ нянькамъ, которыя должны слѣдить за ихъ первоначальнымъ воспитаніемъ. Такъ какъ дѣти обнаруживаютъ различныя способности, то Платонъ подобно Сенъ-Симону думаетъ, что каждый гражданинъ долженъ занимать мѣсто по способностямъ; государство обязано рѣшить, къ какому классу долженъ быть причисленъ каждый юноша. Хотя семейная жизнь однимъ ударомъ закалается въ жертву общественному благу, однако не думайте, чтобы женщины лишены

были всякаго занятія. Нѣтъ: женщины должны раздѣлять съ мужчинами труды войны и земледѣлія. Сука сторожитъ стадо не хуже кобеля; спрашивается: почему бы женщина не могла защищать государство? (*) Нѣкоторыя женщины обнаруживаютъ способность къ философіи; такія женщины будутъ раздѣлять съ мужчинами заботы правленія. Съ общностью женъ и дѣтей естественно соединяется общность имуществъ. Собственность производитъ большія потрясенія въ общественной жизни; она рождаетъ пороки и излишества, которыя едвали не хуже преступленій. Слѣдовательно собственность должна быть отмѣнена. Только государство можетъ имѣть достояніе. Однимъ словомъ, семейство и личность приносятся въ жертву государству, которое само по себѣ есть отвлеченное понятіе. Подобно новѣйшимъ утопистамъ, Платонъ развилъ *à priori* теорію о томъ, чѣмъ должно быть государство, и оставилъ въ этой теоріи въ сторонѣ всѣ человѣческія чувства, вмѣсто того чтобы развить теорію *à posteriori*, т. е. на основаніи изученія природы человѣческихъ потребностей и чувствъ.

Сводя *Государство* Платона къ его теоретической формулѣ, мы представляемъ его, конечно, въ самомъ неблагопріятномъ для него свѣтѣ. Его достоинство и интересъ состоятъ не въ политическихъ идеяхъ, а во вводныхъ мысляхъ о воспитаніи, религіи и нравственности; но въ настоящую минуту мы не намѣрены касаться сихъ послѣднихъ предметовъ (**).

Охотно поговорили бы мы побольше объ этой замѣчательной книгѣ; но мы и такъ отвели Платону болѣе мѣста, чѣмъ слѣдовало бы, хотя коснулись только не многихъ сторонъ его ученія и должны теперь кончить этотъ весьма несовершенный очеркъ одного изъ величайшихъ умовъ древности. Мы будемъ считать, что мы достигли цѣли, если читатель найдетъ, что мы указали должнымъ образомъ на значеніе Пла-

---

(*) Это собственный примѣръ самого Платона.

(**) Въ *Законахъ* политическія и соціальныя мнѣнія нѣсколько измѣнены; но общая теорія таже.

тона въ исторіи человѣческаго развитія — если мы дали читателю путеводную нить въ лабиринтѣ мыслей этого знаменитаго, но часто ложно объясняемаго писателя, наконецъ если намъ удалось сообщить объ этомъ человѣкѣ понятіе болѣе обыкновеннаго согласное съ истиною.

СЕДЬМАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ ОПЯТЬ ПРИВЕДЕНА ВЪ СИСТЕМУ: КОНЕЦЪ СОКРАТОВСКАГО ДВИЖЕНІЯ. — АРИСТОТЕЛЬ.

ГЛАВА I.

Аристотель.

§ 1. Жизнь Аристотеля.

Въ то время, когда Платонъ оставилъ Аѳины и предпринялъ свое трехлѣтнее путешествіе въ Сицилію, въ городъ, кипѣвшій жизнью, прибылъ безпокойный, 17-лѣтній юноша—Аристотель. Богатый деньгами и знаніемъ, нетерпѣливый, пылкій, онъ любилъ истину и былъ неутолимъ въ своей любви къ философіи. Молва о великихъ людяхъ, которыми прославлены Аѳины и слава которыхъ озаряетъ еще и теперь ихъ развалины, дошла до Аристотеля на его родинѣ; слухъ о великихъ мыслителяхъ и о школахъ, полныхъ учениками, привлекъ его туда, несмотря на молодость. Аристотель родился во Ѳракійской колоніи Стагирѣ, въ 99 олимпіаду (384 г.). Отецъ его, Никомахъ, знаменитый лекарь, написалъ нѣсколько сочиненій по медицинѣ и по естественной исторіи, такъ что любовь Аристотеля къ этимъ наукамъ можно назвать наслѣдственною. Эта наслѣдственная любовь, результа-

тами которой были великіе трактаты объ *исторіи животныхъ* и *о частяхъ животныхъ*, произведенія все болѣе и болѣе цѣнимыя новѣйшею наукой,—нашла благопріятныя условія для своего развитія еще въ то время, когда Аристотель ребенкомъ жилъ въ Стагирѣ. Городъ этотъ лежалъ на западной сторонѣ Стримонскаго залива, въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ береговая линія поворачиваетъ на югъ. Прямо на югъ отъ города тянулся по направленію къ востоку мысъ, защищавшій городъ и его маленькую гавань Капру (образуемую островкомъ того же названія) отъ Эгейскихъ шкваловъ. «Въ терасовидныхъ извилинахъ, которыми путникъ достигаетъ оранжевыхъ рощей Соррента, онъ можетъ безъ труда представить себѣ узкіе и крытые проходы, которыми, по описанію одного древняго историка и хорографа, проходившіе чрезъ горы изъ Македоніи, сходили въ долину Аретузы, гдѣ виднѣлись гробница Эврипида и городъ Стагира» (*).

Лишившись рано родителей, Аристотель находился на попеченіи у какого-то Проксена, сообщившаго ему всѣ естественно-историческія знанія того времени. Когда Проксенъ умеръ, Аристотель удовлетворилъ своему давнишнему желанію посѣтить Аѳины.

Во время трехлѣтняго отсутствія Платона, Аристотель не оставался празднымъ. Онъ работалъ надъ собою, готовясь сдѣлаться достойнымъ его ученикомъ. Его богатство дало ему средства позволить себѣ большую роскошь — книги (дешевая литература не существовала въ то время), по книгамъ изучалъ онъ старыя философскія системы, изучалъ усердно и съ толкомъ, доказательствомъ котораго служатъ его собственныя произведенія. Въ Аѳинахъ еще жили многіе друзья и послѣдователи Сократа и Платона. Тамъ были люди, слышавшіе восхитительные разговоры «краснорѣчиваго старика», съ улыбкою вспоминавшіе его мѣткую, игривую иронію; были и другіе, знакомые съ глубокими мыслями, родившимися въ сумрачной душѣ Платона. Аристотель жадно расспрашивалъ тѣхъ и другихъ; бесѣдуя съ ними, онъ готовился слушать уроки своего будущаго учителя.

Платонъ вернулся, открылъ свою школу и Аристотель вступилъ въ толпу учениковъ, среди которыхъ проницательный взоръ учителя вскорѣ

(*) *Blakesley*, Life of Aristotle, p. 12.

открылъ безсмертнаго питомца. Платонъ видѣлъ, что пылкому юношѣ необходима узда, но самая эта необходимость служила залогомъ будущаго величія. Платонъ охарактеризовалъ его безпокойную дѣятельность словами: «Аристотель—*душа* моей школы.»

Аристотель слушалъ Платона въ теченіе семнадцати лѣтъ, т. е. до смерти послѣдняго, но онъ не ограничился платоновой философіей и даже не вполнѣ соглашался съ ней. Изъ этого несогласія выведено ходячее теперь заключеніе о личныхъ неудовольствіяхъ между учителемъ и ученикомъ, заключеніе, подкрѣпляемое, по обыкновенію, мнимыми анекдотами и опровергаемое другими столь же мало достовѣрными. Много писалось по поводу этой ссоры и того, что называютъ неблагодарностью Аристотеля. Мы не придаемъ никакого значенія этимъ слухамъ. Тоже говорили и объ отношеніяхъ Платона къ Сократу, однако мы имѣемъ множество полновѣсныхъ основаній считать этотъ мнимый раздоръ клеветою. Въ сочиненіяхъ своихъ Аристотель, безъ сомнѣнія, оспариваетъ мнѣнія Платона, но онъ постоянно отзывается о немъ съ уваженіемъ, а иногда съ большою нѣжностью. Если можно назвать подобныя отношенія неблагодарностью, то такую неблагодарность питаютъ всѣ ученики, которые не были рабскими послѣдователями своихъ учителей. (*)

Филиппу Македонскому пришла мудрая мысль пригласить Аристотеля въ наставники къ своему сыну Александру. Въ теченіе четырехъ лѣтъ славный ученикъ учился у славнаго учителя поэзіи, риторикѣ и философіи; даже во время Александрова похода въ Индію его сопровождалъ одинъ изъ учениковъ Аристотеля–Калисѳенъ (**). Филиппъ и Александръ щедро помогали Стагириту во всѣхъ его предпріятіяхъ; особенно при составленіи имъ коллекціи рѣдкостей по части естественной исторіи, собранныхъ въ завоеванныхъ провинціяхъ и послужившихъ матеріалами для *исторіи животныхъ*.

(*) Этотъ вопросъ обстоятельно разобранъ въ книгѣ *Blakesley*, Life of Aristotel, p. 24—28. См. также статью Штара (Stahr) въ его словарѣ греческихъ и римскихъ великихъ людей.

(**) Разсказъ о томъ, что Аристотель самъ сопровождалъ Александра, въ настоящее время всѣми отвергается.

Говорятъ, что побѣдитель подарилъ своему учителю сумму въ 800 талантовъ (около 200 тысячъ ф. стерл.), на издержки по исторіи животныхъ; несмотря на всю громадность этой суммы, она вполнѣ соотвѣтствуетъ разсказамъ о несмѣтныхъ богатствахъ, награбленныхъ въ Персіи. Плиній разсказываетъ также, что нѣсколько тысячъ человѣкъ были отданы въ полное распоряженіе Аристотеля, для прінскиванія образцовъ животныхъ, послужившихъ матеріалами при написаніи этого знаменитаго трактата (*). Какимъ бы образомъ ни пріобрѣталъ Аристотель свои матеріалы, съ каждымъ днемъ становится очевиднѣе, что произведеніе его основано на непосредственномъ знаніи, на личномъ наблюденіи и сѣченіяхъ, а не на чужихъ разсказахъ, какъ у Плинія. Мы видимъ, что многіе изъ самыхъ замѣчательныхъ открытій новѣйшихъ натуралистовъ были положительно извѣстны Аристотелю; даже въ тонкихъ вопросахъ, касающихся сродства между животными, мы иногда принуждены возвращаться къ его классификаціи. «Въ концѣ концевъ, говоритъ профессоръ Форбсъ, заканчивая свое разсужденіе о классификаціи акалефовъ, мы возвращаемся съ нѣкоторымъ удивленіемъ къ мнѣніямъ о сродствахъ между этими животными Аристотеля, который прямо включилъ въ разрядъ ἀκαλήφη и актиній и медузъ, руководясь въ этомъ случаѣ не одними догадками, или общеизвѣстнымъ наружнымъ ихъ сходствомъ, но тщательнымъ изученіемъ ихъ строенія и образа жизни; что несомнѣнно доказываютъ различныя, дошедшія до насъ, отмѣтки въ 1, 4, 5, 8 и 9-ой книгахъ *Исторіи животныхъ* (**).

Послѣ долгаго отсутствія Аристотель вернулся въ Аѳины и открылъ въ Лицеѣ школу, которая затмила всѣ другія своимъ важнымъ значеніемъ и многочисленностью учениковъ. Дошедшее до насъ преданіе о томъ, что Аристотель никогда не могъ преподавать стоя спокойно на мѣстѣ, но постоянно ходилъ въ сопровожденіи толпы учениковъ взадъ и впередъ по аллеямъ Лицея, ясно обрисовываетъ живость его характера. Оттого и ученики его назывались прогуливающимися философами, *перипатетиками*.

(*) Блексли, 68.

(**) *Forbes*, *Monograph of the Nacked-Eyed Medusae*, стр. 88. О знаніи зоологіи Аристотелемъ вообще, см. Мейера Aristoteles Thierkunde, 1855 г., и de Blainville, Histoire des sciences de l'organisation, 1845.

Блексли думаетъ, что слабое здоровье Аристотеля, соединенное съ желаніемъ сберечь время, заставляло его учить такимъ образомъ, прогуливаясь. Діогенъ Лаэрцій приписываетъ эту особенность заботливости Аристотеля о здоровьѣ ученика его Александра. Вопросъ этотъ не важенъ; намъ достаточно знать, что Аристотель училъ, ходя взадъ и впередъ по тѣнистымъ аллеямъ Лицея. Блексли приводитъ намъ на память, что Платонъ представляетъ Протагора учащимъ точно такимъ же образомъ, хотя можетъ-быть у Протагора это хожденіе не было такою постоянною привычкою, какъ у Аристотеля.

Лекціи Аристотеля раздѣлялись на спеціальныя и популярныя: *акроаматическія* или *акроатическія* и *экзотерическія*. Первыя назначались для болѣе развитыхъ слушателей, для лицъ, подготовленныхъ къ строго-научнымъ занятіямъ. Онъ читалъ эти лекціи по утрамъ. Вторыя были послѣобѣденныя бесѣды для болѣе многочисленныхъ посѣтителей; въ нихъ Аристотель касался популярныхъ предметовъ: реторики, политики и софистики. Много учености и остроумія потрачено на опредѣленіе точнаго характера этихъ двухъ родовъ ученія, но мы не можемъ вдаваться здѣсь въ разборъ этого вопроса.

Ученые, думающіе, что разница между эзотерическими и экзотерическими лекціями состояла въ содержаніи ученій, по нашему мнѣнію, ошибаются; разница, какъ мы сказали выше, только въ предметѣ преподаванія. Діалектика и піитика назначались конечно не для однихъ и тѣхъ же слушателей.

Аристотель посвятилъ всю свою долгую трудовую жизнь пріобрѣтенію знанія и написалъ невѣроятно большое количество произведеній; изъ нихъ до насъ дошло, какъ полагаютъ, не болѣе четверти, коихъ дѣленіе, хронологическій порядокъ и подлинность служили долгое время любимымъ предметомъ споровъ между учеными, но такъ какъ до сихъ поръ эти споры еще не кончены примиреніемъ, то намъ пришлось бы нагружать нашъ трудъ только доводами, а не результатами.

Неизмѣримо велико было вліяніе этихъ произведеній, какъ подлинныхъ, такъ и подложныхъ, на европейскую культуру; впослѣдствіи мы поговоримъ о деспотическомъ гнетѣ, который оказало современемъ

это вліяніе. Оно не ограничивалось одной европейской культурой. «Переведенныя въ 5-мъ столѣтіи христіанской эры на сирійскій языкъ несторіанцами, которые бѣжали въ Персію, а съ сирійскаго четыреста лѣтъ спустя на арабскій, сочиненія Аристотеля снабдили мусульманскихъ завоевателей востока семенами науки; и, еслибы тому не воспрепятствовали религіозныя и политическія учрежденія мусульманъ, эти семена разрослись бы въ такое же огромное дерево, какъ и на западѣ. Сочиненія Аристотеля о логикѣ, въ латинскомъ переводѣ, который былъ завѣщанъ потомству «послѣднимъ изъ римлянъ», Боэціемъ, положили основаніе курьозному явленію—такъ-называемой схоластикѣ. Нѣтъ ничего подобнаго этому господству, длившемуся около двадцати вѣковъ, всегда сильному, а порою и деспотическому, одинаково признаваемому въ Багдадѣ и Кордовѣ, въ Египтѣ и Британніи, и оставившему глубокіе слѣды въ языкѣ и въ образѣ мыслей почти всѣхъ народовъ Европы» (*).

§ 2. Аристотелевъ методъ.

Можно сказать, что Платонъ и Аристотель вмѣщаютъ въ себѣ все философское міросозерцаніе Греціи; кто знаетъ ихъ, тотъ знаетъ, чему могла научить Греція. Мы не намѣрены проводить паралель между этими двумя великими людьми, хотя этотъ предметъ былъ бы самъ по себѣ весьма привлекателенъ. Мы пытались показать, насколько Платонъ подвинулъ впередъ философію своего вѣка. Сдѣлаемъ теперь тоже самое относительно Аристотеля.

Аристотель былъ ученѣйшимъ человѣкомъ древности, но эта ученость не истощила творческой силы его ума. Онъ тщательно искалъ и въ книгахъ и въ природѣ матеріаловъ, изъ которыхъ можно было бы построить связное ученіе. До изложенія своего собственнаго мнѣнія, онъ всегда изучаетъ съ утомительною подробностью мнѣнія своихъ предшественниковъ: такъ что его личные взгляды скорѣе можно принять за критическіе выводы, нежели за догматическія положенія.

(*) Blakesley, p. 1.

Оттого нѣкоторые ученые называли его методъ историческимъ; и дѣйствительно, въ сочиненіяхъ его столько историческихъ подробностей и такое полное отсутствіе прямаго изложенія его метода, что это заблужденіе становится вполнѣ понятнымъ. Совершенную противоположно Платону Аристотель никогда не говоритъ о характерѣ своего метода, такъ что намъ предстоитъ самимъ открыть его. Можно заранѣе предвидѣть, что этотъ методъ имѣетъ нѣкоторое сходство съ методомъ его учителя, но разнится отъ него нѣсколькими видоизмѣненіями. По замѣчанію Ван-Гезда, въ *Initia Platonicae*, Платонъ занимаетъ средину между Сократомъ и Аристотелемъ. Методъ Сократа состоялъ въ изысканіи; методъ Аристотеля—въ изложеніи. Опредѣленіе и наведеніе Сократа были могущественны, но неопредѣленны; силлогизмъ Аристотеля сдѣлалъ ихъ могущественными и точными. Промежутокъ между этими двумя мыслителями занятъ Платономъ, который своимъ анализомъ и своею классификацией сообщилъ сократовскому методу болѣе систематическую форму, большую степень точности. Аристотель продолжалъ то, на чемъ остановился Платонъ; совершенствуя въ свою очередь этотъ методъ съ единственною цѣлью сдѣлать его еще болѣе точнымъ, Аристотель сдѣлалъ его столь прочнымъ, что съ тѣхъ подъ этотъ методъ могъ просуществовать цѣлые вѣка. Въ чемъ заключается коренное различіе между Платономъ и Аристотелемъ? До Гегеля это различіе обыкновенно объясняли такимъ образомъ: что Платонъ идеалистъ, а Аристотель матеріалистъ; что первый изъ нихъ раціоналистъ, а другой эмпирикъ; что первый полагается только на разумъ, а второй только на опытъ. Гегель опровергъ это объясненіе, доказавъ, что хотя Аристотель придавалъ опыту больше значенія, нежели Платонъ, но что онъ также положительно училъ, что только разумъ можетъ созидать науки. (*)

Попытаемся же обнаружить настоящее различіе. Для достиженія этой цѣли поставимъ вопросъ: какое коренное положеніе платонова ученія? Этотъ вопросъ допускаетъ только одинъ отвѣтъ: корень платоновой философіи составляетъ теорія идей, оттого діалектика и сдѣлалась наукой. Если въ этомъ вопросѣ Аристотель согласенъ съ сво-

(*) Hegel, Geschichte der Philosophie, II, 311.

имъ учителемъ, то между ними нѣтъ кореннаго различія; если же они расходятся въ этомъ пунктѣ, то мы изъ него выведемъ безъ труда и другія различія.

Аристотель рѣшительно отвергаетъ теорію идей; большая часть критическихъ замѣчаній его о Платонѣ относится именно къ этой теоріи. Онъ не отказываетъ идеямъ въ *субъективномъ* бытіи; напротивъ того, онъ считаетъ ихъ матеріалами науки, но онъ никакъ не допускаетъ ихъ *объективнаго* существованія, называя это существованіе пустою, поэтическою метафорою. Онъ говоритъ, что если принять идеи за существа и образцы, то будетъ нѣсколько существъ и образцовъ для одной и той же вещи; такъ какъ одна и та же вещь можетъ быть подведена подъ разныя статьи. Такъ напримѣръ Сократа можно подвести подъ идеи: Сократа, человѣка, животнаго и двуногаго; или подъ идеи философа, полководца и государственнаго человѣка. «Могучій Стагиритъ» нетолько замѣтилъ логическую ошибку въ теоріи идей, но и уразумѣлъ, откуда проистекаетъ эта ошибка. Онъ глубокомысленно замѣтилъ, что идеи суть только произведенія разума, отдѣляющаго посредствомъ логическаго отвлеченія отдѣльные предметы отъ отношеній, которыя всѣмъ имъ присущи. Онъ понялъ, что Платонъ принимаетъ ошибочно субъективное различіе за объективное, что Платонъ принимаетъ отношеніе, усматриваемое наблюдателемъ между двумя предметами, за доказательство особаго существованія. Аристотель сравниваетъ сторонниковъ теоріи идей съ людьми, которые, когда имъ нужно пересчитать извѣстное число вещей, начинаютъ съ того, что увеличиваютъ это число для упрощенія счета. По этому шуточному примѣру можемъ судить о томъ, какого рода было главное возраженіе его противъ платонова ученія. Въ самомъ дѣлѣ, платонова теорія идей есть ни что иное, какъ умноженіе числа существъ. Прежде него люди представляли себѣ вещи большими, тяжелыми, черными, или сѣрыми. Платонъ выдѣлилъ изъ вещей качества величины, тяжести и цвѣта и образовалъ изъ этихъ качествъ самобытныя существа. Опровергнувъ понятіе объ идеяхъ, какъ о существахъ, иными словами, признавъ, что общія названія суть только выраженія отношеній отдѣльныхъ предметовъ, Аристотель необходимо долженъ былъ прійти къ убѣжденію, что одни только отдѣльные предметы суще-

ствуютъ. Но въ такомъ случаѣ ихъ можно узнать только посредствомъ ощущенія. Какимъ же образомъ узнаемъ мы универсалы, *τὸ κάθόλον*? какъ получаемъ мы отвлеченныя идеи? Вопросъ этотъ тѣмъ важнѣе, что наука можетъ быть только наукою универсаловъ или, какъ выражаются теперь, наукой общихъ истинъ; Аристотель соглашался съ Платономъ, что чувства не могутъ снабжать насъ наукою, (*) что наука всегда основана на общихъ истинахъ (универсалахъ), посему онъ долженъ былъ показать, какимъ образомъ пріобрѣтаемъ мы научныя знанія.

Мы говорили уже, какъ Платонъ рѣшилъ эту задачу. Читатель помнитъ остроумное ученіе о воспоминаніяхъ души объ истинѣ, которую она когда-то созерцала, пробуждаемыхъ тѣми слѣдами идей, которыя открываются посредствомъ чувствъ въ вещахъ. Это рѣшеніе не удовлетворило Аристотеля. Онъ признавалъ также, что воспоминаніе необходимо для науки, но подразумѣвалъ подъ этимъ словомъ воспоминаніе о прежнихъ опытахъ, а не о прежнемъ когда-то пребываніи въ мірѣ идей. Посредствомъ чувства познаемъ мы отдѣльные предметы; посредствомъ наведенія мы познаемъ общее въ частномъ. Ощущеніе есть основаніе всякаго знанія; но кромѣ ощущенія мы обладаемъ еще и другою способностью—памятью. Познавъ многіе предметы, мы помнимъ наши ощущенія и это воспоминаніе дѣлаетъ насъ способными различать, въ чемъ предметы сходны и въ чемъ они различны одни отъ другихъ; память становится такимъ образомъ *искусствомъ*, съ помощью котораго создаются общія понятія; это искусство есть наведеніе. Естественный методъ изслѣдованія, говоритъ Аристотель, состоитъ въ собраніи всѣхъ фактовъ или частностей и въ выводѣ изъ нихъ общихъ причинъ всѣхъ вещей и ихъ дѣйствій. (**) Эта задача рѣшается посредствомъ наведенія, которое Аристотель называетъ весьма мѣтко дорогою отъ частностей къ общему *ἐπαγωγὴ δὴ ἡ ἀνὸ τῶν καθέκαστα ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος*. (***) Только одинъ человѣкъ обладаетъ этимъ

(*) Analyt. Post. I, 31.

(**) Ibid. См. также Hist. Animal. I, 6.

(***) Topic I, 10. Сравн. то, что Кольриджъ говоритъ о методѣ, какъ о переходномъ пути. «Discourse on Method» приложеніе къ Encyclop. Metropolitana.

искусствомъ. Различие между животными и людьми состоитъ въ томъ, что первые, хотя имѣютъ память, но не знакомы съ опытомъ, т. е. лишены искусства обращать память въ опытъ, или искусствомъ наведенія (индукціи). Человѣкъ есть разсуждающее животное. Что Аристотель подразумѣвалъ наведеніе подъ этимъ искусствомъ, которое рождается изъ опыта, доказательствомъ тому можетъ служить слѣдующее поразительно ясное мѣсто въ его *Метафизикѣ*: «Искусство начинается, когда изъ большаго числа опытовъ образуется одно общее понятіе, вмѣщающее въ себѣ всѣ подобные случаи.» (*) Для устраненія всякаго недоразумѣнія, онъ поясняетъ свое опредѣленіе примѣромъ: «Если вы знаете, что извѣстное лекарство излечило Калліа отъ извѣстной болѣзни и что то же лекарство произвело одинаковое дѣйствіе на Сократа и на многихъ другихъ, то это есть *опытъ*; но знаніе того, что извѣстное лекарство излечитъ всѣ лица, страдающія тою же болѣзнью есть искусство; опытъ есть знаніе отдѣльныхъ предметовъ (*τῶν καθεκαστα*), искусство—знаніе универсаловъ (*τῶν καθόλον*).

Въ этомъ отрывкѣ уже содержится начало положительной науки, первый шагъ къ попыткѣ опредѣлить природу и процессы науки. Въ сократовомъ понятіи о наведеніи мы могли видѣть только сужденіе по аналогіи; наведеніе Аристотеля есть собираніе частныхъ случаевъ и обобщеніе ихъ,—отличительные пріемы научнаго метода. Эти обобщенія были не случайной догадкой стараго Стагирита. Они вытекали какъ логическій выводъ изъ его посылокъ относительно существа знанія. Приведемъ еще одинъ отрывокъ: «Опытъ доставляетъ начало всякой наукѣ. Такъ астрономія основана на наблюденіи; ибо, еслибы мы были *способны наблюдать* какъ слѣдуетъ небесныя явленія, то мы могли бы *объяснить и законы*, управляющіе ими. Тоже можно сказать и о другихъ наукахъ. *Если мы не упустимъ изъ виду ничего, что можетъ доставить намъ наблюденіе относительно явленій*, то намъ легко будетъ доказать все, что можетъ быть доказано и объяснить примѣрами то, что не можетъ быть доказано. (**)

(*) *Γίνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων καθόλου μία γίνεται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις.* Met. I, 1.

(**) Analit. Prior, I, 30.

Въ другомъ мѣстѣ, когда для изслѣдованія онъ не имѣлъ достаточнаго количества явленій. Аристотель не рѣшается строить вывода. «Подождемъ, говоритъ онъ, дальнѣйшихъ явленій, такъ какъ явленіямъ можно больше вѣрить, нежели заключеніямъ разума.»

Вообще на первый взглядъ аристотелевъ методъ походитъ на методъ положительной науки; но при ближайшемъ его изученіи не трудно замѣтить ихъ коренное различіе. Оно состоитъ въ томъ, что Аристотель оставляетъ безъ вниманія начало, на которое мы такъ настаивали во введеніи къ настоящей исторіи, а именно—строгую повѣрку каждаго шага въ индукціи. Достовѣрность истины, выраженной силлогизмомъ, основывается нетолько на правильномъ построеніи силлогизма, но и на прочности большой посылки: мы можемъ составлять безукоризненно привильные силлогизмы, которые будутъ, однако, ложны до нелѣпости; напр. если мы скажемъ: всѣ черныя птицы вороны; эта птица черна, слѣдовательно: эта птица —ворона. Въ физическихъ и метафизическихъ умозрѣніяхъ древнихъ мы постоянно наталкиваемся на столь же безукоризненные и столь же нелѣпые силлогизмы, потому что древніе обыкновенно обращали все свое остроуміе на логическую дедукцію, оставляя безъ вниманія предварительную повѣрку. Когда Аристотель полагаетъ за правило необходимость удостовѣряться объ общемъ выводѣ посредствомъ изученія частностей, то это превосходное правило должно бы было сопровождаться особымъ признаніемъ такой же точно необходимости повѣрки. Методъ Аристотеля имѣетъ большое преимущество предъ методомъ Платона. Платонъ, на основаніи предполагаемой связи между идеями, думалъ, что толчекъ, сообщаемый одною какою-либо идеею, въ состояніи привести человѣка къ познанію всѣхъ идей; посему онъ легко могъ бы обойтись безъ наведенія. Аристотель, напротивъ того, утверждаетъ, что только всесторонній опытъ можетъ дать полное знаніе, всякая отдѣльная идея пробуждается въ насъ посредствомъ отдѣльнаго ощущенія, различіе между явленіями обнаруживается только изъ сравненія сходнаго съ несходнымъ въ разныхъ явленіяхъ. Онъ справедливо жалуется на Платона за пренебреженіе частностями для скорѣйшаго достиженія универсаловъ.

Все это показываетъ, какъ глубоко и своеобразно понималъ Аристотель научный методъ. Но какъ онъ не ограничился и не могъ въ

тотъ вѣкъ ограничиться однимъ опытомъ и обобщеніемъ опыта, то онъ и не былъ въ состояніи вполнѣ осуществить задуманный имъ планъ. Главная мысль Аристотеля о методѣ вполнѣ вѣрна, но примѣненіе подобнаго метода повело бы его недалеко, потому что въ то время было весьма мало накопленныхъ опытовъ, которые бы можно было обобщать съ успѣхомъ. Посему умозрѣніе Аристотеля не всегда построено по изложенному имъ самимъ методу. Досадуя на скудость фактовъ, онъ часто перескакиваетъ прямо къ выводу. Чувствуя, какъ и всякій человѣкъ, потребность рѣшать представляющіяся ему задачи, онъ рѣшаетъ ихъ á priori и примѣняетъ свой силлогизмъ не повѣривъ предварительно, основательны ли его посылки.

Аристотель и Платонъ, оба допускали, что наука можетъ образоваться только изъ универсаловъ, но Аристотель утверждалъ, что универсалы имѣютъ чисто субъективное существованіе, т. е. что они не болѣе какъ *индукціи* изъ частныхъ фактовъ. Онъ сдѣлалъ опытъ основаніемъ знанія, а разумъ зодчимъ этого зданія. Платонъ же полагалъ и въ основаніе науки разумъ. Аристотель стремился направить людей на наблюденіе и изслѣдованіе природы; Платонъ хотѣлъ направить людей къ созерцанію идей.

Разница между Аристотелемъ и Бэкономъ состоитъ въ томъ, что хотя оба настаиваютъ на наблюденіи и обобщеніи фактовъ, какъ на единственномъ средствѣ дойти до правильныхъ понятій; но Аристотель вѣрилъ въ возможность наблюдать первичные факты бытія и причины. Бэконъ же справедливо признавалъ подобное наблюденіе недоступнымъ человѣческому уму. Оба они настаивали на необходимости опыта, потому что оба видѣли, что знаніе общаго должно быть выводимо посредствомъ наведенія изъ частностей, но они далеко расходились въ понятіи о сущности этого общаго. Бэконъ пытался изъ частныхъ фактовъ открывать общіе *законы;* Аристотель пытался изъ частныхъ фактовъ открывать общія *идеи.* Для уясненія этого различія обратимся къ аристотелевой логикѣ.

§ 3. Логика Аристотеля.

Замѣчено, что у Аристотеля слово діалектика значитъ совсѣмъ не то, что у Платона. Дѣйствительно, діалектика Платона есть наука о бытіи;

діалектика Аристотеля есть только орудіе для мысли. Необходимо уяснить мѣсто, занимаемое логикою въ аристотелевой философіи, тѣмъ болѣе, что позднѣйшіе вѣка ставили *Логику* выше всѣхъ другихъ произведеній Аристотеля.

Логика есть наука сужденій. Сужденіе есть активная операція ума надъ матеріаломъ, доставляемымъ ему посредствомъ ощущенія; другими словами: сужденіе есть мышленіе. Утверждаемыя положенія могутъ быть вѣрны или ложны, но въ ощущеніи не можетъ быть лжи. Когда вы наблюдаете чувствами предметъ, то это ощущеніе истинно, но вы можете судить объ немъ ложно. Всякая мысль, взятая сама въ себѣ, вѣрна; но когда вы связываете двѣ мысли, т. е. когда вы утверждаете нѣчто о какой-либо вещи, вы можете ложно утверждать. Все, что вы думаете, можетъ быть выражено сужденіемъ; въ сущности мысли суть не что иное какъ ряды сужденій. Задача логики состоитъ въ томъ, чтобы уразумѣть природу сужденій или, иными словами, чтобы уразумѣть искусство мыслить.

Убѣжденный въ великой важности языка, Аристотель, по очень естественному смѣшенію понятій, дошелъ до заключенія, что истина или ложь зависятъ не отъ вещей, но отъ словъ или, вѣрнѣе сказать отъ соединенія словъ, или отъ сужденій. Такимъ образомъ логика явилась и у него какъ у Платона—хотя въ иномъ смыслѣ—настоящимъ орудіемъ, органомъ знанія. Но,—какъ замѣчаетъ Дж. Милль,—«различіе между реальными и номинальными опредѣленіями, между опредѣленіями словъ и т. наз. опредѣленіями вещей, хотя и признается большинствомъ логиковъ Аристотелевой школы, по нашему мнѣнію, однако, не состоятельно. Никакое опредѣленіе не можетъ объяснить и раскрыть природу вещей. Мнѣніе наше подтверждается отчасти тѣмъ, что ни одному изъ писателей, признававшихъ существованіе опредѣленій вещей, никогда не удалось открыть какого бы то ни было критерія, посредствомъ коего можно было бы отличить опредѣленіе вещи отъ всякаго другаго сужденія, относящагося до этой вещи. Говорятъ, что опредѣленіе раскрываетъ природу вещи, но ни одно опредѣленіе не можетъ раскрыть всю природу вещи; каждое же сужденіе, въ которомъ приписывается вещи какое-либо качество, раскрываетъ частицу ея природы. Вся суть вопроса заключается въ слѣдую-

щемъ. Всѣ сужденія суть опредѣленія названій и только однихъ названій; но нѣкоторыя опредѣленія составлены съ исключительною цѣлью объяснить только смыслъ слова; между тѣмъ какъ другія, кромѣ объясненій смысла слова, имѣютъ еще назначеніемъ указать на существованіе соотвѣтствующей слову вещи. Изъ одной формы выраженія никакъ нельзя еще заключить, подразумѣвается ли въ данномъ случаѣ подъ опредѣленіемъ, что вещь дѣйствительно существуетъ или нѣтъ. «Кентавръ есть звѣрь, который имѣетъ верхнія части тѣла человѣческія, а нижнія лошадиныя» и «треугольникъ есть прямолинейная фигура, имѣющая три стороны.» По формѣ эти оба сужденія совершенно однообразны, но въ первомъ не подразумѣвается, чтобы въ дѣйствительности существовала *вещь*, соотвѣтствующая названію, въ послѣднемъ же подразумѣвается, что она существуетъ, что сейчасъ станетъ очевиднымъ, когда въ обоихъ сужденіяхъ мы вмѣсто слова *есть* подставимъ слово *означаетъ*. Въ первомъ сужденіи: «кентавръ *означаетъ* звѣря» и проч. смыслъ остается неизмѣннымъ; во второмъ «треугольникъ *означаетъ*» и т. д. смыслъ совершенно измѣнился, потому что очевидно невозможно будетъ вывести ни одну геометрическую истину изъ предложенія, выражающаго только, въ какомъ значеніи мы намѣрены употреблять извѣстный условный знакъ.

Есть однако выраженія, принимаемыя обыкновенно за опредѣленія, которыя вмѣщаютъ въ себѣ не одно только простое объясненіе смысла слова. Было бы неправильно называть подобныя выраженія особымъ видомъ опредѣленій. Они отличаются отъ остальныхъ опредѣленій тѣмъ, что вмѣщаютъ въ себѣ и опредѣленіе и сверхъ того еще нѣчто кромѣ опредѣленія. Наше опредѣленіе треугольника очевидно вмѣщаетъ въ себѣ не одно, а два совершенно отдѣльныя сужденія. Одно состоитъ въ слѣдующемъ: «Можетъ существовать геометрическая фигура изъ трехъ прямыхъ пересѣкающихся линій»; другое сужденіе: «эта фигура можетъ быть названа треугольникомъ.» Первое изъ этихъ сужденій вовсе не опредѣленіе; второе есть чисто номинальное опредѣленіе или объясненіе употребленія и примѣненія извѣстнаго названія. Первое можетъ быть истинно или ложно и можетъ послужить основаніемъ цѣлому ряду умозаключеній. Послѣднее не можетъ быть ни ложно, ни истинно; единственное качество его состоитъ въ согласіи

его или несогласіи съ обыкновенными пріемами и употребленіемъ языка.

«Итакъ, между опредѣленіями названій и тѣмъ, что ошибочно называютъ опредѣленіями вещей, есть существенное различіе; оно заключается только въ томъ, что послѣднія не ограничиваются однимъ объясненіемъ смысла слова, но скрытнымъ образомъ утверждаютъ извѣстный фактъ. Это скрытное утвержденіе есть не опредѣленіе, а требованіе (postulate). Опредѣленіе есть чисто тожественное предложеніе, которое объясняетъ употребленіе словъ, но изъ котораго нельзя вывести никакихъ заключеній относительно фактовъ. Сопутствующее же этому опредѣленію требованіе утверждаетъ фактъ, который можетъ повести къ весьма важнымъ заключеніямъ. Оно утверждаетъ о дѣйствительномъ существованіи вещей, обладающихъ совокупностью свойствъ, исчисленныхъ въ опредѣленіи, а такое утвержденіе, если оно истинно, можетъ послужить основаніемъ для постройки цѣлаго зданія научныхъ истинъ.» (*)

Аристотель не замѣтилъ этого глубокаго и яснаго различія; этотъ недосмотръ испортилъ всю его систему. Онъ считалъ логику нетолько орудіемъ мысли, но и орудіемъ изслѣдованія причинъ. Первое мѣсто въ его логикѣ занимаютъ знаменитыя *категоріи*. Всѣхъ ихъ числомъ десять:

Οὐσία . . . . . Сущность.
Πόσον . . . . . Количество.
Ποῖον . . . . . Качество.
Πρός τι . . . . Отношеніе.
Ποιεῖν . . . . . Дѣйствіе.
Πάσχειν . . . . Страданіе.
Ποῦ . . . . . . Гдѣ.
Πότε. . . . . . Когда.
Κεῖσθαι . . . . Положеніе въ пространствѣ.
Ἔχειν. . . . . Владѣніе.

Эти категоріи или предикаменты, какъ называютъ ихъ латинскіе

(*) Система логики, I, 195—7.

писатели, представляли перечисленіе тѣхъ классовъ или родовъ (genera), подъ которые подходятъ всякіе предметы. Они принимаются за самыя общія выраженія всевозможныхъ отношеній между предметами. Они не подлежатъ дальнѣйшему разложенію, но остаются основными опредѣленіями вещей. Однако, какъ замѣчаетъ Дж. Милль, (*) эти категоріи не болѣе какъ простое перечисленіе различій, грубо отмѣчаемыхъ разговорнымъ, общеупотребительнымъ языкомъ, сопровождаемое слабою, или несопровождаемое вовсе никакою попыткою проникнуть посредствомъ философскаго анализа до разумнаго основанія этихъ общепринятыхъ различій. Подобный анализъ, даже самый поверхностный, показалъ бы, что предлагаемое перечисленіе страдаетъ и излишествомъ и недостаточностью. Многіе предметы въ немъ пропущены, другіе повторяются нѣсколько разъ подъ различными статьями. Перечисленіе это можно сравнить съ классификаціею животныхъ на людей, четвероногихъ, лошадей, ословъ и рысаковъ.

Справедливости этого замѣчанія не могъ бы отвергнуть и самъ Аристотель: онъ вовсе не приписывалъ своей классификаціи характера совершенства, и сознавалъ, что одинъ и тотъ же предметъ можетъ быть, подъ разными категоріями, одновременно, и качествомъ и отношеніемъ. Аристотель не приписываетъ обыкновенно много важности этому перечисленію наиболѣе общихъ понятій, такъ что мы можемъ считать это перечисленіе не болѣе какъ попыткою объяснить точнѣе значеніе словъ, взятыхъ безусловно, для показанія, какимъ образомъ отъ правильнаго или неправильнаго сочетанія этихъ элементовъ проистекаютъ истина и ложь. (**)

Несмотря на все несовершенство аристотелевой классификаціи, ею довольствовались люди въ продолженіе многихъ вѣковъ; до Канта никто не осмѣливался замѣнить ее; самъ же Кантъ, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, имѣлъ совсѣмъ иную цѣль въ виду. Не вдаваясь здѣсь въ критику аристотелевыхъ категорій, мы объясняемъ только положеніе ихъ въ исторіи. Сознаніе необходимости отнестись критически къ

(*) Система логики, I, 60.

(**) Риттеръ, III, 66; тамъ же находятся и доказательства предъидущаго положенія.

формамъ мысли едвали могло явиться раньше этого. Прежніе мыслители занимались изслѣдованіемъ о происхожденіи и природѣ знанія. Аристотель видѣлъ, что наступила пора заняться изученіемъ необходимыхъ формъ мышленія. Эта работа, этотъ разборъ различныхъ процессовъ ума и раскрытіе искуства мыслить во всѣхъ его подробностяхъ и составляютъ предметъ его логики.

Въ эпоху Аристотеля мнѣнія о достовѣрности чувственнаго знанія расходились: одни утверждали, что оно обманчиво, другіе, что оно вполнѣ достовѣрно въ своихъ предѣлахъ, но что оно неспособно проникать дальше явленій. Скептицизмъ принималъ грозное положеніе. Аристотель отнесся къ этому спору слѣдующимъ образомъ: Правда, говорилъ онъ, что знаніе, проистекающее отъ чувствъ, не всегда вѣрно; правда также и то, что нашимъ чувствамъ слѣдуетъ вѣрить, насколько простирается ихъ дѣятельность. Всякое ощущеніе вѣрно, какъ ощущеніе; но сужденіе объ этомъ ощущеніи можетъ быть истинное или ложное. Если весло, погруженное въ воду, кажется сломаннымъ, то ощущеніе въ этомъ случаѣ совершенно вѣрно, т. е. наблюдатель испытываетъ это ощущеніе. Но если въ силу этого ощущенія онъ станетъ утверждать, что весло сломано, то это сужденіе будетъ ложно. Ошибка заключается не въ ложномъ ощущеніи, а въ ложномъ сужденіи.

Подобно Платону, Аристотель признавалъ необходимость понимать слова для пониманія мыслей. Разсматривая ученіе Сократа, мы имѣли случай убѣдиться въ новости въ свое время и въ важности этого положенія: оно обращало вниманіе на чрезвычайную распущенность языка, подъ которою, въ большомъ количествѣ случаевъ, скрывалась распущенность мыслей. «Слово, говорилъ онъ, само по себѣ безразлично, оно не можетъ быть ни истинное, ни ложное; истина или ложь вытекаютъ изъ сочетанія словъ въ сужденія. Мысль не можетъ быть ошибочна; ошибка возможна только въ отношеніи къ сужденіямъ. Отсюда вытекаетъ необходимость логики, науки сужденій; въ «поясняющемъ» сужденіи (ἀποφαντικὸς λόγος) должны мы искать истины или заблужденія. Оно подраздѣляется на сужденія положительныя и отрицательныя, которыя противоположны одни другимъ и даютъ начало противорѣчію, коль скоро примѣняются въ одномъ и томъ же смыслѣ къ

одному и тому же предмету; напр. невозможно, чтобы одна и та же вещь и была и не была.

Аристотель признаетъ начало противорѣчія самымъ глубокимъ изъ всѣхъ началъ, такъ какъ на немъ основано всякое доказательство. Такъ какъ Аристотель смѣшивалъ истину словъ съ истинностью мыслей, и предполагалъ, что мысль всегда соотвѣтствуетъ факту, то онъ впалъ въ ошибку, утверждая, что истинныя слова или сужденія тожественны съ истиннымъ бытіемъ. Онъ не уразумѣлъ факта, что можно составлять сужденія, построенныя на началѣ противорѣчія, которыя несмотря на то будутъ ложны.

Поставивъ такъ высоко сужденія, или положительныя и отрицательныя сочетанія словъ, Аристотель необходимо долженъ былъ посвятить большое вниманія названіямъ, что и привело его къ такъ-называемымъ предикабиліямъ или родамъ сказуемыхъ, т. е. къ пятиклассному дѣленію общихъ названій, основанному, вопреки обыкновенію, не на разницѣ названій по значенію, т. е. по соозначаемому ими свойству, а на разницѣ названій по означаемому ими классу. Мы можемъ сказывать о предметѣ пять разныхъ названій классовъ:

Γένος . . . . Родъ (genus).
Εἶδος . . . . Видъ (species).
Διαφορά . . . . Отличіе (differentia).
Ἴδιον . . . . Особенность (proprium).
Συμβεβηκός. . . . . . . Случайность (accident).

«Нужно замѣтить, что эти различія сказуемаго вовсе не выражаютъ каково сказуемое по своему собственному значенію, а только въ какомъ отношеніи оно стоитъ къ своему подлежащему. Не слѣдуетъ думать, чтобы нѣкоторыя названія были исключительно родами, другія исключительно видами или отличіями. Нѣтъ: то же названіе принадлежитъ къ тому или другому роду сказуемаго, смотря по подлежащему, которому оно приписывается въ данномъ случаѣ. *Животное*, напр., есть родъ относительно человѣка или Ивана и видъ относительно существа или бытія. Поэтому слова: «родъ,» «видъ» и проч. суть термины относительные; это названія, придаваемыя извѣстнымъ сказуемымъ для выраженія отношенія между этими послѣдними и какимъ-либо даннымъ подлежащимъ: отношенія основаннаго, какъ мы увидимъ, не на томъ, что соозначается сказуемымъ, а на означаемомъ имъ классѣ и на мѣстѣ, какое этотъ классъ занимаетъ въ данной классификаціи относительно того подлежащаго.» (*)

Наведеніе и силлогизмъ—вотъ два великія орудія аристотелевой логики. Всякое знаніе должно основываться на какомъ-либо предшествовавшемъ убѣжденіи, что и имѣетъ мѣсто какъ въ наведеніи, такъ и въ силлогизмѣ. Наведеніе имѣетъ задачею отъ извѣстныхъ частностей дойти до заключенія; силлогизмъ имѣетъ задачею отъ какого-нибудь общаго начала дойти до частностей. (**) Сравнивая наведеніе съ силлогизмомъ, Аристотель находитъ, что общее начало, служащее исходною точкою силлогизму, *лучше извѣстно* въ самомъ себѣ и въ своей сущности, но что частности, отъ которыхъ отправляется наведеніе, лучше извѣстны намъ. (***) Процессъ, которымъ Аристотель дошелъ до этого удивительнаго различія, можетъ быть изображенъ такимъ образомъ: частности наведенія узнаются посредствомъ чувствъ, и потому скорѣе подвержены заблужденію; между тѣмъ какъ общее начало силлогизма извѣстно само по себѣ, болѣе удалено отъ обмана чувствъ, и составляетъ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον. Мы обыкновенно сомнѣваемся, вѣрно ли поняли какое-нибудь явленіе, пока не докажемъ, что оно необходимо вытекаетъ изъ какого-нибудь общаго начала. Наведетъ ли насъ это обстоятельство на убѣжденіе, что силлогизмъ и есть настоящая форма всякой науки? Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ силлогизмъ идетъ отъ общаго, это общее должно быть извѣстно лучше частностей, такъ какъ имъ-то и доказываются частности.

Здѣсь Аристотель заводитъ насъ и выбрасываетъ на острый рифъ парадокса: *лучше извѣстное намъ*, говоритъ онъ, менѣе существенно, нежели *извѣстное само въ себѣ*. Чувства менѣе достовѣрны, нежели идеи. Частности подлежатъ чувствамъ, но сами по себѣ онѣ

(*) Милль, Система логики. I, 162; въ русс. переводѣ стр. 145.

(**) Analyt. Post., I, 1.

(***) Φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου σολλογισμὸς, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.—Analyt. Prior, II, 24.

ничто; онѣ существуютъ только по отношенію къ намъ. Несмотря на то, мы принуждены брать ихъ за исходную точку изслѣдованій. Мы начинаемъ съ чувственнаго знанія, чтобы дойти до идеальнаго. Такимъ образомъ, отъ міра опыта мы восходимъ къ другому, высшему міру познанія.

Различныя изслѣдованія Аристотеля о природѣ сужденій были необходимы, какъ основаніе для его теоріи умозаключеній, т. е. для теоріи силлогизма. Онъ опредѣлялъ силлогизмъ какъ изложеніе, въ которомъ, когда будутъ высказаны извѣстныя предложенія (сужденія), изъ нихъ выводится необходимое заключеніе, отличное отъ этихъ предложеній и, между тѣмъ, не заключающее въ себѣ ни одного понятія, котораго бы не было въ предложеніяхъ. Напр.

Всѣ злые люди жалки.
Каждый тиранъ злой человѣкъ.
Всѣ тираны жалки.

Аристотелевъ анализъ шестнадцати формъ силлогизма весьма остроуменъ, и, какъ діалектическое упражненіе, безъ сомнѣнія удовлетворителенъ, но мы не можемъ останавливаться на немъ. За теоріей силлогизма слѣдуетъ теорія доказательства. Если всякое знаніе порождается предшествовавшимъ ему знаніемъ, то что же такое это предшествующее знаніе? Оно есть *большая* посылка силлогизма. Заключеніе есть только примѣненіе общаго къ частному. Такимъ образомъ, если мы знаемъ, что тираны жалкіе люди, то мы знаемъ это потому, что злые люди жалки; а средній терминъ (меньшая посылка) показываетъ намъ, что тираны злые люди. Знать—значитъ сознавать причину; доказывать—значитъ строить силлогизмъ, выражающій наше знаніе. Посему, каждый научный силлогизмъ долженъ основываться на началахъ истинныхъ, первичныхъ, болѣе очевидныхъ, чѣмъ заключеніе, и предшествующихъ заключенію. Эти, немогущія быть доказанными, начала суть аксіомы, гипотезы и проч., смотря по тому, очевидны ли онѣ сами по себѣ, или предполагаютъ еще какое-либо утвержденіе или отрицаніе. Они называются опредѣленіями, когда ограничиваются объясненіемъ сущности (essence) опредѣляемой вещи, не касаясь вопроса о ея существованіи (existence).

Предметами доказательства служатъ общія качества или признаки отдѣльныхъ вещей, которыя дѣлаютъ эти вещи тѣмъ, чѣмъ онѣ есть и могутъ быть сказываемы объ нихъ. Знать, что вещь такова-то, и знать, *почему* она такова не одно и тоже; отсюда проистекаютъ два рода доказательствъ — *τοῦ ὅτι* — доказательство причины изъ соображенія послѣдствій», и *τοῦ διότι* — «доказательство послѣдствій изъ присутствія причины.»

Въ заключеніе нашего изложенія главныхъ пунктовъ аристотелевой логики приведемъ его собственныя, трогательныя слова, которыми онъ заканчиваетъ свое произведеніе. «Мы не имѣли предъ собою сочиненій предшественниковъ, которыя бы намъ помогли создать науку умозаключенія; все здѣсь сдѣлано нашими собственными трудами. Посему, если это сочиненіе покажется вамъ значительно слабѣе сочиненій по другимъ наукамъ, написанныхъ при содѣйствіи цѣлаго ряда ученыхъ по той же части, вы, можетъ быть, окажете нѣкоторое снисхожденія недостаткамъ настоящаго сочиненія и нѣкоторую благодарность, за содержащіяся въ немъ открытія.»

§ 4. Аристотелева метафизика.

Древніе мыслители поставили себѣ задачею рѣшеніе вопроса о *первой причинѣ*. Аристотель призналъ вмѣсто одной четыре причины, которыя одинаково должны быть принимаемы въ соображеніе: 1) Причина матеріальная, *τὸ τί ἦν εἶναι* — то неизмѣнное бытіе, котораго столь разнообразными путями доискивались философы. Эту причину переводятъ различно; кажется, что она лучше всего передается словомъ—эссенція; 2) причина *субстанціальная*, *ὑποκείμενον*, субстанція схоластиковъ; 3) причина дѣйствующая, causa efficiens, *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*— принципъ движенія; 4) *причина конечная*, casus finalis, *τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν*—цѣль и конецъ. Каждую изъ этихъ причинъ въ отдѣльности признавали прежніе мыслители, но ни одинъ не узнавалъ связи между ними и одинаковой ихъ необходимости.

Аристотель правъ, критикуя своихъ предшественниковъ, но собственная его теорія весьма несовершенна и недостаточна. Аристотель подчинялъ умозрѣніе тонкостямъ логическимъ, и изъ категорій дѣлалъ великое орудіе изслѣдованія; ему обязана Европа духомъ того празднаго, основаннаго на одной игрѣ словами дѣленія понятій, которое составляло характеристическій порокъ завзятыхъ аристотеліанцевъ-схоластиковъ. Однимъ словомъ, чѣмъ болѣе приближается Аристотель къ систематической точности, тѣмъ болѣе удаляется онъ отъ здравыхъ началъ изслѣдованія. Причина его заблужденій лежитъ въ той капитальной ошибкѣ; что логика есть органонъ, т. е. что субъективныя различія должны совпадать съ объективными. Вслѣдствіе этой ошибки, вмѣсто того, чтобы вопрошать природу, онъ сталъ вопрошать собственный свой умъ.

Повидимому, это положеніе противорѣчитъ его понятію о необходимости чувственнаго опыта и методу его; но мы имѣли уже случай замѣтить, что строгое примѣненіе этого метода едва ли было возможно въ то время; въ принципѣ, этотъ методъ былъ превосходенъ, но столь неопредѣлененъ, что долженъ былъ неминуемо исказиться на практикѣ. Мы можемъ даже прослѣдить процессъ его искаженія: опытъ необходимъ, ибо доставляетъ матеріалы работающему разуму. Каждое умозаключеніе, не основанное на знаніи явленій, должно быть ложно; но вотъ въ чемъ ошибся Аристотель: изъ вышесказаннаго не слѣдуетъ, чтобы всякое умозаключеніе, основанное на знаніи явленій, было истинно. Онъ думалъ, что опытъ не можетъ обманывать, но, для доставленія совершенства своему методу, онъ долженъ бы былъ изложить правила провѣрки этого опыта, онъ долженъ былъ указать, какъ «вопрошать» природу, какъ отличать все относящееся къ данному вопросу, однимъ словомъ установить надъ опытомъ «experimentum crucis». Значеніе т. наз. *фактовъ* обусловливается возможностью повѣрить ихъ. Часто говорятъ о фактахъ какъ о доказательствахъ, производящихъ неопровержимое убѣжденіе; между тѣмъ факты подлежатъ весьма различнымъ толкованіямъ; исторія наукъ учитъ насъ, что факты остаются одни и тѣ же, но *теоріи* безпрестанно мѣняются; иными словами, что природа идетъ однообразнымъ путемъ, ея обыденныя явленія открыты наблюденіямъ каждаго, но люди пытались разъяснить эти явленія безконечно разнообразными способами. Недостаточное знакомство съ условіями точнаго научнаго изслѣдованія сдѣлало аристотелевъ методъ безплоднымъ. Собранные имъ факты были извращены ложною теоріей; его чувственный опытъ былъ превратно истолкованъ.

Перейдемъ теперь къ аристотелеву рѣшенію великой метафизической задачи бытія. Матерія, говорилъ онъ, существуетъ въ тройной формѣ: 1) Субстанція, познаваемая чувствами, конечная и подверженная разрушенію. Эта субстанція бываетъ или отвлеченное вещество, или вещество, соединенное съ формою, εἶδος. 2) Высшая субстанція, которая хотя и познается чувствами, но не подлежитъ разумѣнію, напр. небесныя тѣла. Здѣсь является начало дѣйствія (ἐνέργεια, actus), которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и разумъ (νοῦς), насколько оно содержитъ то, что должно быть произведено. Это содержимое есть *цѣль* (τὸ οὗ ἕνεκα), которая осуществляется въ дѣйствіи. Мы имѣемъ здѣсь два противоположные полюса, возможность и дѣйствительность (potentia и actus), матерію и мысль. Знаменитая *энтелехія* Аристотеля есть связь между этими двумя полюсами, переходъ отъ δύναμις къ ἐνέργεια, слѣдовательно причина движенія—causa efficiens; она представляетъ душу; 3) третья форма субстанціи, въ которой стекаются всѣ три формы: сила, какъ возможность дѣйствія, дѣйствующая причина и послѣдствіе,—есть безусловная субстанція, вѣчная, недвижимая — самъ Богъ. Богъ, какъ бузусловная, недвижимая, вѣчная субстанція, есть тоже что мысль. Міръ есть только мысль въ душѣ Бога;—есть Богъ, приходящій въ дѣятельность, но не исчерпаемый дѣйствіемъ. Слѣдовательно, бытіе есть также мысль; оно есть дѣятельность божественнаго разума. Въ человѣкѣ мысль божественнаго разума дополняетъ самое себя,—становясь самосознательною. Посредствомъ нея человѣкъ познаетъ въ объективномъ мірѣ опять свою собственную природу, ибо мысль есть мышленіе мысли,—ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις.

Если бы цѣлью нашей исторіи было изученіе частныхъ мнѣній философовъ, а не разборъ ихъ методовъ и историческаго положенія въ ходѣ развитія міросозерцанія, то мы остановились бы долѣе на аристотелевомъ различіи между *главными* и *второстепенными* качествами тѣлъ, различіи, которое, по мнѣнію сэра Уилліама Гамильтона, имъ было впервые установлено; мы остановились бы также на ученіи о

субстанціальныхъ формахъ, принадлежность котораго Аристотелю отрицается Гамильтономъ. (Гамильтонъ полагаетъ, что Аристотеля исказили по этому предмету его арабскіе толкователи). Мы упомянули бы объ открытіи ученія о сочетаніи идей, которое Гамильтонъ выстроилъ и приписалъ Аристотелю, причемъ, обнаруживъ громадную свою начитанность, онъ доказалъ только, что Аристотель признаетъ фактъ сочетанія, но отнюдь не доказалъ, чтобы Аристотель возводилъ это сочетаніе въ великій законъ умственной дѣятельности. Предѣлы нашего сочиненія не допускаютъ подобныхъ отступленій отъ прямой его задачи. Мы принуждены не затрогивать именно тѣхъ пунктовъ, которые, по нашему мнѣнію, составляютъ главную заслугу Аристотеля. Въ исторіи науки можно отдать бо́льшую справедливость его энциклопедическимъ знаніямъ и его удивительной способности къ систематизаціи (*). Здѣсь же мы можемъ разсматривать его только какъ философа, который, воспріявъ всѣ результаты древней философіи, переработалъ ихъ въ стройную систему, предъ которою міръ рабски преклонялся въ теченіе двадцати столѣтій.

Платонъ былъ великимъ умозрительнымъ геніемъ, писателемъ неподражаемымъ въ искусствѣ сочинять вымышленные разговоры съ полемическою цѣлью; для большей части умовъ, имѣющихъ складъ литературный, Платонъ навсегда останется бо́льшимъ историческимъ лицомъ, нежели ученикъ его Аристотель. Я согласенъ, что какъ писатель Платонъ несравненно выше Аристотеля, но, съ другой стороны, онъ настолько же ниже Аристотеля какъ мыслитель. По моему мнѣнію, Аристотель былъ величайшій умъ древности, умъ въ одно и тоже время обширный, тонкій, терпѣливый, воспріимчивый и оригинальный. Онъ писалъ о политикѣ и, несмотря на то, что трактатъ его дошелъ до насъ не вполнѣ, мы все-таки можемъ причислить его къ лучшимъ произведеніямъ по этому предмету. Онъ писалъ о поэзіи; не многіе, сохранившіеся отрывки, преисполнены драгоцѣнными

(*) Если мнѣ удастся исполнить давно задуманный планъ и написать въ паралель этой книгѣ: «Біографическую исторію науки»; я постараюсь выставить Аристотеля въ этомъ свѣтѣ.

подробностями. Онъ писалъ объ естественной исторіи—и его замѣчанія до сихъ поръ имѣютъ значеніе, его размышленія до сихъ поръ поучительны. Онъ писалъ о логикѣ, и въ продолженіе многихъ столѣтій никто послѣ него не могъ придумать никакого новаго усовершенствованія. «Аристотель,» говоритъ Гегель,» проникъ въ цѣлый міръ вещей и покорилъ пониманію всѣ его разбросанныя сокровища; бо́льшая часть философскихъ наукъ обязана ему своимъ отдѣленіемъ и началомъ Онъ раздѣлилъ науку на ряды опредѣленій. Въ тоже самое время его философія полна глубочайшихъ умозрительныхъ идей. Никто не былъ понятливѣе и разумнѣе его.» Большинство отдастъ предпочтеніе Платону, который, несмотря на всю свою замысловатость, все-таки читается гораздо легче Аристотеля, но всѣ должны чтить послѣдняго, какъ великое умственное явленіе, не имѣющее себѣ подобнаго.

Его громадная ученость, его удивительная проницательность, обширность и разнообразіе его изслѣдованій, изумительная многочисленность и превосходство его произведеній будутъ всегда дѣлать Аристотеля опаснымъ соперникомъ болѣе обаятельнаго его учителя. Справедливо замѣчаютъ, что учащійся, переходя отъ произведеній Платона къ произведеніямъ Аристотеля, прежде всего бываетъ пораженъ полнымъ отсутствіемъ драматической формы и драматическаго чувства, съ которыми онъ свыкся у Платона. Живые люди, съ которыми онъ бесѣдовалъ, исчезли. Протагоръ, Продикъ и Гиппій не возлежатъ болѣе на ложахъ, окруженные толпою внимательныхъ учениковъ; мы не гуляемъ болѣе вдоль городскихъ стѣнъ; не слушаемъ чтеній на берега Илисса, не присутствуемъ на оживленныхъ пирахъ, на которыхъ завязывались краснорѣчивые споры о любви; Критій не вспоминаетъ болѣе исторій, слышанныхъ имъ въ молодости, прежде нежели онъ сталъ тираномъ древней и славной республики; а главное нѣтъ Сократа, составляющаго средоточіе всѣхъ этихъ разнообразныхъ группъ; его личность не выдѣляется ясно и рѣзко съ своимъ индивидуальнымъ характеромъ, свидѣтельствующимъ, что самый тонкій діалектикъ можетъ быть въ тоже время юмористъ и самый гуманный человѣкъ. Сначала, быть можетъ, всякій почувствуетъ нѣкоторое сожалѣніе отъ потери этихъ свѣтлыхъ и прекрасныхъ образовъ; но бо́льшая часть читателей согласится, что точность и философская важность разсужде-

нія вполнѣ вознаградятъ ихъ за роскошь и разнообразіе бесѣды. Слышать торжественныя разсужденія о торжественныхъ предметахъ, слышать спокойное обсужденіе мнѣній, не развлекаемое личными выходками, а главное, имѣть глубоко уважаемаго судью, способнаго и готоваго произнести рѣшительный приговоръ, по имѣющимся на лицо доказательствамъ,—это громадныя преимущества, которыя встрѣчаемъ мы у Аристотеля (*).

(*) Maurice, Moral and Metaphysical Philosophy.

ГЛАВА II.

Общій взглядъ на сократовское движеніе.

Стремленіе къ исторической ясности побуждаетъ насъ сказать здѣсь нѣсколько словъ о мѣстѣ, занимаемомъ сократовскимъ движеніемъ (какъ можно назвать періодъ отъ Софистовъ до Аристотеля) въ исторіи философіи.

Мы уже видѣли, что сдѣлалъ самъ Сократъ. Онъ явился въ эпоху господства крайняго скептицизма. Разнообразныя попытки древнихъ мыслителей кончились скептицизмомъ, которымъ ловко воспользовались Софисты. Этотъ скептицизмъ изгнанъ былъ вслѣдствіе появленія новаго метода Сократа. Сократъ отклонилъ людей отъ метафизическихъ размышленій о природѣ, которыя довели ихъ до неразрѣшимыхъ сомнѣній. Онъ заставилъ ихъ углубиться въ самихъ себя. Онъ создалъ нравственную философію. Киренцы и циники пытались слѣдовать по этому направленію; но они были односторонни, и не могли имѣть полнаго успѣха.

Платонъ, младшій и замѣчательнѣйшій изъ учениковъ Сократа, усвоилъ его методъ, но далъ ему болѣе общее примѣненіе. Несмотря на то этика все-таки оставалась главнымъ предметомъ въ его міросозерцаніи. Физика занимала второе мѣсто, и служила только поясненіемъ этики. Истина — богоподобное бытіе,—къ созерцанію которой

онъ постоянно призывалъ людей, съ цѣлью пріобщиться ей — всегда имѣла этическую цѣль: ее искали люди для собственнаго своего усовершенствованія. Какъ жить подобно богамъ?—вотъ основная задача, которую взялъ на себя рѣшить Платонъ. Но въ его философіи былъ зародышъ научнаго умозрѣнія, который и былъ развитъ ученикомъ его Аристотелемъ.

Между Сократомъ и Аристотелемъ лежитъ цѣлая бездна; Платонъ наполняетъ собою этотъ промежутокъ. Въ Платонѣ мы видимъ переходную ступень развитія какъ метода, такъ и ученія. Метафизическія умозрѣніи тѣсно связаны въ немъ съ нравственными. У Аристотеля этика составляетъ лишь вѣтвь философіи: метафизика и физика поглощаютъ бо́льшую часть его вниманія. Результатъ трудовъ Аристотеля состоялъ въ слѣдующемъ: онъ снова привелъ философію въ то положеніе, изъ котораго вывелъ ее Сократъ; онъ снова открылъ міръ для умозрѣній. Слѣдуетъ ли изъ сего заключить, что изъ всей дѣятельности Сократа ничего не вышло? — Нѣтъ.

Сократовская эпоха принесла двойную пользу человѣчеству: она впервые показала всю важность нравственной философіи, и замѣнила методъ древнихъ философовъ новымъ, несравненно лучшимъ. Этотъ методъ удовлетворялъ собою много столѣтій сряду.

Аристотель систематизировалъ сократовскій методъ и, главное, онъ снова ввелъ физику и метафизику въ область изслѣдованія и тѣмъ проторилъ путь новой эпохѣ—эпохѣ скептицизма,—не того безпорядочнаго скептицизма безвозвратно осмѣянныхъ угадчиковъ, предшествовавшихъ Сократу, но методическаго и догматическаго изложенія тщеты всякой философіи.

ВОСЬМАЯ ЭПОХА.

ВТОРОЙ КРИЗИСЪ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ: СКЕПТИКИ, ЭПИКУРЕЙЦЫ, СТОИКИ И НОВАЯ АКАДЕМІЯ.

ГЛАВА I.

Скептики.

§ 1. Пирронъ.

Среди замѣчательной свиты, сопровождавшей Александра во время его экспедиціи въ Индію, находился серьезный мыслитель, слѣдовавшій за завоевателемъ съ чисто-философскою цѣлью: то былъ основатель скептической философіи Пирронъ. Бесѣдуя съ индійскими гимнософистами, онъ невольно пораженъ былъ ихъ искреннею вѣрою въ ученія, совершенно новыя для него. Эта встрѣча съ умными и учеными людьми, исповѣдывавшими странную религію и жившими сообразно съ ея предписаніями, навела его, вѣроятно, на размышленія о природѣ вѣрованій. Изучая философію Демокрита, онъ дошелъ до вопроса о происхожденіи знанія, онъ научился сомнѣнію, теперь это сомнѣніе стало непреодолимымъ.

По возвращеніи въ Элиду, Пирронъ отличился какъ преподаваніемъ правилъ практической философіи, такъ и простотою своей жизни. Глубокій и безусловный скептицизмъ въ отношеніи всѣхъ умозрительныхъ

ученій оказалъ на него то же вліяніе, какъ и на Сократа; а именно, заставилъ его сосредоточиться исключительно на нравственныхъ вопросахъ. Пирронъ былъ человѣкъ спокойнаго характера, бралъ жизнь какъ она есть и мирился съ нею, руководясь общими правилами здраваго смысла. Сократъ, напротивъ того, былъ горячъ, безпокоенъ, вѣчно вопрошалъ себя и другихъ, презиралъ метафизическія умозрѣнія, но доискивался истины. Пирронъ, недовольный всѣми попытками своихъ предшественниковъ къ рѣшенію представлявшихся имъ великихъ задачъ, объявилъ, что эти задачи неразрѣшимы. Сократа также не удовлетворяли предшествовавшія системы, онъ также говорилъ, что ничего не знаетъ, но его сомнѣніе было дѣятельное, безпокойное, пытливое, и служило стимуломъ къ изслѣдованію, а не конечнымъ результатомъ изслѣдованія. Сомнѣніе Пиррона было равносильно осужденію всякой философіи; сомнѣніе Сократа повело къ основанію новой философіи. Жизнь ихъ была согласна съ ихъ ученіями. Пирронъ, главный жрецъ въ Элидѣ, жилъ и умеръ наслаждаясь счастьемъ, миромъ и общимъ уваженіемъ, (*) Сократъ жилъ въ вѣчной борьбѣ, современники не понимали его, осмѣивали какъ софиста, и казнили, какъ богохульника.

Въ настоящее время тщетны были бы всѣ попытки опредѣлить въ точности ученіе Пиррона. Даже въ древности оно такъ перемѣшивалось съ ученіемъ его послѣдователей, что всѣ старанія отдѣлить ихъ оказались безуспѣшными. Въ нашихъ сужденіяхъ объ ученіи скептиковъ мы принуждены руководствоваться исключительно Секстомъ Эмпирикомъ, проницательнымъ и замѣчательнымъ писателемъ, который собралъ и привелъ въ порядокъ ихъ системы.

Главная твердыня скептицизма неприступна. Она состоитъ въ слѣдующемъ: нѣтъ *критеріевъ* истины. Когда Платонъ выстроилъ свою теорію идей, Аристотель разбилъ ее въ дребезги, доказавъ, что идеи чисто *субъективны*. Но развѣ не столь же *субъективна* и теорія

(*) Всѣ разсказы, поясняющіе, какъ относился его скептицизмъ къ практической жизни, такъ пошлы, что не заслуживаютъ даже опроверженія; они, очевидно, составляютъ изобрѣтеніе людей, которые воображали, что Пирронъ долженъ былъ быть послѣдователенъ до нелѣпости.

доказательствъ, которую Аристотель поставилъ на мѣсто платоновой теоріи идей? Развѣ эта пресловутая логика не простое, систематическое распредѣленіе идей, полученныхъ вначалѣ при посредствѣ чувствъ? По Аристотелю знаніе можетъ быть только знаніемъ явленій; несмотря на то, Аристотель все-таки пытался сдѣлать изъ него науку причинъ. Что такое явленія? Это виды вещей. Но гдѣ же *критерій* истинности этихъ видовъ? Какимъ образомъ можемъ мы удостовѣриться въ томъ, что эти виды служатъ вѣрнымъ отраженіемъ представляемыхъ ими предметовъ. Мы очень хорошо знаемъ, что предметы кажутся намъ неодинаковыми въ разныя времена; что они кажутся неодинаковыми различнымъ лицамъ, что они кажутся неодинаковыми различнымъ животнымъ. Есть ли между этими видами какіе-либо истинные? Если есть, то какіе именно и какъ узнать ихъ?

У насъ пять чувствъ: каждое изъ нихъ открываетъ намъ какое-нибудь новое свойство предмета. Возьмемъ, напр., яблоко: мы его видимъ, обоняемъ, осязаемъ, вкушаемъ, и слышимъ, когда его кусаютъ; зрѣніе, обоняніе, осязаніе, вкусъ и слухъ даютъ намъ пять различныхъ видовъ, пять различныхъ сторонъ, съ которыхъ мы наблюдаемъ предметъ. Еслибы у насъ было еще три чувства, то у предметовъ было бы еще три новыхъ качества, а слѣдовательно и три новыхъ вида, еслибы у насъ не доставало трехъ чувствъ, у предметовъ тоже было бы тремя качествами меньше. *Зависятъ ли* эти качества *вполнѣ и цѣликомъ отъ нашихъ чувствъ*, или они дѣйствительно *принадлежатъ предмету?* Притомъ *всѣ ли* они принадлежатъ предмету, или только нѣкоторыя? Различіе впечатлѣній, получаемыхъ разными людьми, доказываетъ, повидимому, что качества предметовъ зависятъ отъ чувствъ. Эти различія ничуть не показываютъ, чтобы предметы представляли всегда одинаковые ряды видовъ.

Мы можемъ сказать съ достовѣрностью только одно: что предметы являются намъ такими-то и такими. Не подвержено сомнѣнію, что мы имѣемъ ощущенія; но мы не можемъ сказать, составляютъ ли наши ощущенія *вѣрные образы предметовъ или нѣтъ*. Когда мы говорили, что яблоко, которое мы держимъ, гладко, кругло, пахуче и сладко, то это вѣрно, если мы хотимъ выразить только, что оно представляется такимъ нашимъ чувствамъ. Но болѣе острому или болѣе

тупому зрѣнію, обонянію, осязанію и вкусу оно можетъ показаться безобразнымъ, шероховатымъ, вонючимъ и безвкуснымъ.

Среди этой путаницы чувственныхъ впечатлѣній, философы утверждаютъ, что они способны отличать истинное отъ ложнаго; они увѣряютъ, что разумъ есть критерій истины, что онъ распознаетъ предметы. Платонъ и Аристотель согласны въ этомъ положеніи. Хорошо, возражаютъ скептики, вы признаете разумъ своимъ критеріемъ, но чѣмъ же вы докажете, что самъ этотъ критерій различаетъ вѣрно. Не возвращайтесь къ чувству; вы уже отказались отъ него; вы должны опереться на одинъ разумъ; мы теперь спросимъ васъ чѣмъ вы докажете, что вашъ разумъ *никогда* не ошибается? чѣмъ вы докажете, что онъ *всегда* судитъ правильно? Вашъ критерій самъ нуждается въ другомъ критеріѣ, и такъ далѣе до безконечности.

Скептики утверждаютъ—и притомъ основательно—что такъ какъ наше знаніе есть только знаніе феноменовъ, а не нуменовъ (т. е. что мы знаемъ вещи такими, какими онѣ намъ кажутся, а не какими они суть на самомъ дѣлѣ), то всѣ старанія проникнуть въ таинства бытія тщетны, потому что мы можемъ изучать только одни виды вещей. Но хотя *безусловная* истина и недоступна для человѣка, и слѣдовательно, хотя не можетъ быть науки бытія, однако можетъ существовать наука *видовъ*. Скептики допускаютъ, что явленія, какъ явленія, истинны. Наша задача состоитъ въ томъ, чтобы наблюдать и классифицировать явленія, изучать черты ихъ сходства въ ихъ сосуществованіи и послѣдовательности, изучать связи причинъ и слѣдствій. Когда это будетъ нами сдѣлано, можно сказать, что мы построили науку видовъ (appearances), соотвѣтствующую нашимъ потребностямъ.

Но тотъ вѣкъ, въ которомъ жили скептики, не былъ еще зрѣлъ для подобнаго взгляда, посему, доказавъ невозможность науки бытія, они вообразили, что вмѣстѣ съ тѣмъ они доказали невозможность всякой науки и разрушили всѣ начала достовѣрности. Замѣчательно, что новѣйшіе скептики ничего не прибавили къ тому, что уже содержалось въ принципѣ у пирронистовъ; доводы, которыми Юмъ (Hume) полагалъ, что уничтожилъ достовѣрность человѣческаго знанія, иначе формулированы, нежели у Пиррона, но построены на одномъ и томъ же основаніи, такъ что и отвѣтъ можетъ быть одинаковый.

Ученіе скептиковъ было чисто отрицательное, слѣдовательно, вліяніе его было также отрицательное. Они отъучали людей принимать свои выводы за равносильныя *выраженія фактовъ*, они старались обуздывать прыть тогдашней умозрительной философіи, показывая, что эта такъ-называемая философія вовсе не такъ прочна въ основаніи, какъ полагаютъ ея учители. Послѣ гигантскихъ усилій Сократа, Платона и Аристотеля возсоздать на новыхъ началахъ философію, разрушенную софистами, интересно видѣть руку иконоборца, разбивающую этотъ образъ, ту безпощадную логику скептиковъ, которая подкапывается подъ зданіе, выстроенное съ такимъ трудомъ, и которая обращаетъ его въ кучу развалинъ въ родѣ той, на мѣстѣ которой было возведено зданіе. Скептики нетолько отрицали, что знаніе видовъ можетъ стать когда-нибудь знаніемъ бытія, и нетолько обличали обманчивость ощущеній и отсутствіе достовѣрности въ выводахъ разума,—они нападали также и опровергали главныя положенія того метода, который долженъ былъ служить основаніемъ достовѣрности; они возстали противъ наведенія и противъ опредѣленій.

О наведеніи Секстъ пишетъ слѣдующее, въ короткихъ, многозначительныхъ словахъ. «Наведеніе есть заключеніе о всеобщемъ изъ отдѣльныхъ вещей. Но это наведеніе можетъ быть правильно настолько, насколько отдѣльныя вещи согласуются со всеобщимъ. Нужно провѣрить эту всеобщность, прежде чѣмъ приступать къ наведенію: одинъ неподходящій случай можетъ разрушить истину наведенія.» (*)

Объяснимъ эту мысль примѣромъ. Положимъ, что содержаніемъ индукціи должна быть бѣлизна лебедей. Про лебедей говорятъ, что они бѣлы на основаніи того, что всѣ недѣлимые этого рода, какихъ мы когда-либо видѣли, были бѣлы. Здѣсь всеобщее (бѣлизна) выводится по индукціи изъ частностей; оно настолько истинно, насколько всѣ недѣлимые рода лебедей бѣлы. Но существуетъ нѣсколько черныхъ лебедей; одного изъ этихъ черныхъ лебедей достаточно, чтобы опровергнуть сдѣланное прежде наведеніе. Если вы не въ состояніи, говоритъ Секстъ, провѣрить сходство всеобщаго съ каждымъ частнымъ

(*) Пирронъ, Hypot. кн. II, гл. XV, 94. Мы пользовались первымъ парижскимъ изданіемъ съ греческимъ текстомъ in folio 1621 г.

случаемъ, т. е. если вы не можете доказать, что нѣтъ ни одного чернаго лебедя, — то вы не можете сдѣлать вѣрной и точной индукціи; подобная же повѣрка очевидно невозможна.

Въ слѣдующей за тѣмъ главѣ Секстъ разсматриваетъ опредѣленія. Онъ считаетъ ихъ совершенно безполезными. Если мы знаемъ предметъ, который опредѣляемъ, то мы понимаемъ его не по опредѣленію, а, напротивъ, дѣлаемъ опредѣленіе, потому что знаемъ его; если же мы не знакомы съ предметомъ, который хотимъ опредѣлить, то никогда не будемъ въ состояніи опредѣлить его.

Опровергнувъ догматизмъ своихъ предшественниковъ, скептики не замѣнили его никакимъ другимъ догматизмомъ своего собственнаго издѣлія. Секстъ удачно охарактеризовалъ сущность ихъ скептицизма въ параллели, которую онъ провелъ между скептиками, Демокритомъ и Протагоромъ. Демокритъ утверждалъ недостовѣрность чувственнаго знанія, изъ чего онъ заключилъ, что предметы отнюдь не имѣютъ качествъ, подобныхъ тѣмъ, какія намъ извѣстны посредствомъ ощущеній. Скептики довольствовались только тѣмъ, что указывали на недостовѣрность чувственнаго знанія; но не высказывались рѣшительно по вопросу о томъ, существуютъ ли качества вещей объективно, или нѣтъ. Протагоръ также налегалъ на недостовѣрность чувственнаго знанія и училъ, что человѣкъ служитъ мѣриломъ истины. Онъ предполагалъ, что существуетъ постоянная связь между измѣненіями матеріи и измѣненіями ощущенія; и онъ возводилъ эти предположенія въ догматъ. Скептикамъ они казались сомнительными.

Это совершенное отсутствіе всякой достовѣрности часто вводило скептиковъ въ смѣшныя дилеммы, изъ которыхъ многія дошли до насъ. Такимъ образомъ они говорили: «мы ничего не утверждаемъ, — даже и того, что ничего не утверждаемъ.» Если читатель желаетъ прочесть сатиру на это различіе между предметами, какъ они кажутся и какъ они суть, написанную съ истинно-комическимъ талантомъ, то пусть онъ обратится къ *Браку по неволѣ* (Mariage forcé) Мольера, акт. I, сц. 8. Подобныя нелѣпости не входятъ въ составъ нашей задачи; мы не безъ удовольствія оставляемъ ихъ, чтобъ обратиться къ болѣе достойнымъ усиліямъ человѣческаго ума.

ГЛАВА II.

Эпикурейцы.

§ 1. Эпикуръ.

Самое имя эпикурейцевъ предано осужденію. Мы имѣли уже случай замѣтить, что значеніе, соединенное со словомъ софистъ заранѣе невольно предубѣждаетъ противъ школы софистовъ, такъ что теперь весьма трудно смотрѣть на послѣдователей этой школы не какъ на отъявленныхъ плутовъ. Точно также трудно предохранить себя отъ вліянія предубѣжденія и относительно эпикурейцевъ; хотя въ настоящее время историки единодушно признаютъ Эпикура человѣкомъ добродѣтельнымъ, съ чистою нравственностью, весьма умѣреннымъ въ своихъ ученіяхъ и проповѣдывавшимъ воздержность.

Эпикуръ родился въ 1090 л. (342 до Р. Х.), по однимъ въ Самосѣ, по другимъ въ Гаргеттѣ, въ окрестностяхъ Аѳинъ. Родители его были люди бѣдные, отецъ занимался преподаваніемъ грамматики. По его же словамъ онъ началъ въ ранней молодости заниматься философіею, именно на 13 году жизни. Мы не должны однако принимать этихъ словъ въ буквальномъ ихъ смыслѣ. Онъ считаетъ началомъ своего философскаго поприща тѣ первые вопросы, которые занимаютъ и смущаютъ большую часть молодыхъ людей, особенно изъ даровитыхъ. Эпикуръ имѣлъ въ виду, вѣроятно, тотъ моментъ жизни, когда, будучи еще мальчикомъ, онъ озадачилъ своего учителя вопросами, на кото-

рые этотъ послѣдній былъ не въ состояніи отвѣчать. Услыхавъ стихи Гезіода, въ которыхъ говорится о происхожденіи всѣхъ вещей отъ хаоса, Эпикуръ спросилъ: «откуда же взялся хаосъ?»

«Откуда взялся хаосъ»? Это — вопросъ какъ разъ подходящій къ пытливому уму мальчика. Онъ похожъ на тѣ вопросы, которыми всѣ мы вовлекаемся въ область философіи. Къ философіи и ему посовѣтовали обратиться за объясненіемъ. Прежде всего попались ему въ руки сочиненія Демокрита и онъ изучилъ ихъ съ жаднымъ любопытствомъ; потомъ, когда его призваніе опредѣлилось, онъ перешелъ къ изученію многихъ другихъ свѣтилъ философіи. Всѣ эти учители не могли сообщить ему твердыхъ убѣжденій. Они давали ему только указанія на истину, но не самую истину. Эпикуръ принялся работать надъ пріобрѣтеннымъ отъ нихъ матеріаломъ и составилъ свою собственную систему, которая даетъ ему полное право на названіе самоучки.

Молодость Эпикура прошла бурно и безпорядочно. 18 лѣтъ посѣтилъ онъ Аѳины, но пробылъ тамъ всего одинъ годъ. Потомъ попеременно жилъ въ Колофонѣ, Митиленѣ и Лампсакѣ. Въ Аѳины онъ вернулся на 36 году жизни и открылъ тамъ школу, главою которой оставался до конца своей жизни, Ол. 127 (272 до Р. Х.).

Мѣстопребываніемъ школы былъ знаменитый садъ. Платоники имѣли свою академическую рощу; аристетоліанцы прогуливались по Лицею; циники ворчали въ Циносаргсѣ; стоики занимали Портикъ, а у эпикурейцевъ былъ свой садъ. Здѣсь, въ этомъ тихомъ саду, въ обществѣ друзей, велъ Эпикуръ мирную, сладкую созерцательную жизнь. Всѣмъ извѣстна дружба, существовавшая между эпикурейцами. Во время общихъ бѣдствій и голода они оказывали другъ другу пособіе, доказывая тѣмъ, что ученіе пиѳагорейцевъ объ общности имущества совершенно лишнее между друзьями, довѣряющими другъ другу. При входѣ въ садъ они помѣстили слѣдующую надпись. «Гостепріимный хозяинъ этой обители, гдѣ обрѣтешь ты удовольствіе—величайшее благо, охотно угоститъ тебя ячменными пирожками и свѣжей водой изъ родника. Садъ не возбудитъ твоего аппетита искусственными сластями, но удовлетворитъ его естественною пищею. Желаешь ли, чтобъ тебя хорошо угостили?»

Садъ часто называли свинымъ хлѣвомъ, а имя Эпикура стало синонимомъ сенсуалиста. Однако многочисленнымъ врагамъ Эпикура не удалось заклеймить его личный характеръ: и древніе и новые критики единодушно оградили его отъ подобныхъ нападеній. Діогенъ Лаэрцій, подробно приводящій нѣкоторыя изъ взводимыхъ на него обвиненій, безъ труда опровергаетъ ихъ фактами. Новѣйшимъ писателямъ легко было открыть источникъ клеветы: она исходила преимущественно отъ стоиковъ. Ученіе, подобное эпикурову, всегда можетъ быть изуродовано и перетолковано въ дурную сторону. Неудивительно, что ставъ въ діаметральную противоположность съ ученіемъ стоиковъ, оно вступило съ симъ послѣднимъ въ ожесточенную борьбу; эта борьба выразилась въ злой клеветѣ. При всякомъ несходствѣ убѣжденій съ кѣмъ бы то ни было мы обыкновенно приписываемъ мнѣніямъ противника послѣдствія, которыя мы сами изъ нихъ выводимъ, какъ будтобы эти заключенія были выведены нашимъ противникомъ. Наши мнѣнія строго нравственны, въ *этомъ* мы убѣждены, а при такомъ убѣжденіи мы естественно приходимъ къ мысли, что противныя нашимъ убѣжденія должны быть безнравственны. Нашъ противникъ держится противныхъ, слѣдовательно безнравственныхъ убѣжденій, мы провозглашаемъ его безправственность, въ видѣ неопровержимаго факта. Мы забываемъ только одно: что нашъ противникъ занимаетъ *точно такое же* положеніе относительно насъ и думаетъ о насъ тоже, что мы думаемъ о немъ.

Стоики питали невыразимое презрѣніе къ слабости и изнѣженности эпикурейцевъ; эпикурейцы въ свою очередь невыразимо презирали судорожную непреклонность и противоестественныя преувеличенія стоиковъ. Они поносили другъ друга, но пасквили на эпикурейцевъ больше распространены и нашли скорѣйшій пріемъ въ публикѣ, нежели пасквили на стоиковъ, потому что стоики импонировали болѣе эпикурейцевъ своими дѣлами и ученіемъ.

Эпикуръ былъ, какъ говорятъ, самый плодовитый изъ греческихъ философовъ, за исключеніемъ Хризиппа. Ни одно изъ его сочиненій не уцѣлѣло вполнѣ, но многочисленные отрывки, дошедшіе до насъ, и отзывы другихъ писателей даютъ право говорить объ Эпикурѣ съ

большею достовѣрностью, чѣмъ о другихъ философахъ, тѣмъ болѣе что его ученіе само по себѣ не представляетъ ничего неудобопонятнаго.

Самая рѣзкая противоположность существуетъ между Платономъ и Аристотелемъ съ одной стороны и Эпикуромъ съ другой. Эта противоположность лежитъ въ самомъ корнѣ системъ, въ ихъ взглядахъ на философію, которую Эпикуръ считалъ *искусствомъ жизни*, а не *искусствомъ истины*. Философія, говоритъ онъ, есть сила (ἐνέργεια), посредствомъ которой разумъ ведетъ человѣка къ счастью. Онъ отвергалъ философскія изслѣдованія: они нетолько не достовѣрны, но и нисколько не содѣйствуютъ счастью; понятно, что логика—орудіе философія—не пользовалась у Эпикура почетомъ. Система его была тѣмъ же скептицизмомъ, только въ другой формѣ и возникла вслѣдствіе его недовольства предыдущими системами. Сократъ училъ людей смотрѣть на самихъ себя какъ на великій предметъ изслѣдованія; но человѣкъ изучаетъ свою природу не изъ простаго любопытства и не для самой учености; онъ изучаетъ свою природу съ тѣмъ, чтобы усовершенствовать ее; онъ изслѣдуетъ предѣлы своихъ способностей съ тѣмъ, чтобы научиться управлять этими способностями надлежащимъ образомъ. Задача подобныхъ изслѣдованій должна состоять въ счастіи. Въ чемъ же состоитъ счастье? Тутъ-то и расходятся всѣ системы: онѣ берутся указать дорогу къ счастью, но каждая указываетъ иной путь. Вопросъ о томъ, что такое счастіе? не можетъ возбуждать большаго разлада, но вопросъ о средствахъ къ достиженію счастья даетъ поводъ къ безконечнымъ спорамъ. (*) Мы уже видѣли, какъ рѣшеніе этого вопроса въ киринейской и цинической школахъ привело къ самымъ противоположнымъ результатамъ, теперь предъ нами возобновляется та же борьба, на той же почвѣ, между эпикурейцами и стоиками.

(*) На митингѣ соціалистовъ въ Лондонѣ, собравшемся съ цѣлью обсудить полюбовно средства къ преобразованію міра, Пьеръ Леру всталъ и обратился къ своимъ сотоварищамъ съ слѣдующими словами: Nous voulons arriver au Paradis, n'est-ce pas? n'est-ce pas? Eh bien! il ne s'agit que d'y arriver! Voilà!

Эпикуръ, подобно Аристиппу, объявилъ, что счастіе состоитъ въ удовольствіи; что всѣ животныя инстинктивно стремятся къ удовольствію и инстинктивно избѣгаютъ страданія. Человѣкъ долженъ разумно стремиться къ тому, къ чему животныя стремятся инстинктивно. Каждое удовольствіе хорошо само по себѣ, но въ сравненіи съ другимъ оно можетъ превратиться въ зло. Философъ тѣмъ и отличается отъ обыкновеннаго человѣка, что, хотя они оба ищутъ удовольствія, но первый умѣетъ избѣжать удовольствій, за которыми слѣдуетъ боль или страданіе, тогда какъ послѣдній ищетъ только непосредственныхъ наслажденій. Съ помощью своего искусства философъ можетъ предвидѣть результаты своихъ поступковъ и, предвидя ихъ, нетолько избѣжать тѣхъ наслажденій, которыя приносятъ за собою страданія, но и переносить страданія, изъ которыхъ вытекаютъ превосходящія ихъ удовольствія. Слѣдовательно истинное счастіе состоитъ не въ минутномъ наслажденіи, а въ наслажденіи въ теченіе цѣлой жизни. Мы должны стараться не о томъ, чтобы дѣлать удовольствіе сильнѣе, интенсивнѣе, но о томъ, чтобы дѣлать его уравнительнѣе, не развратничать сегодня и страдать завтра отъ пресыщенія, а одинаково наслаждаться въ продолженіе всего года. Только добродѣтельная жизнь можетъ быть пріятна; чувственныя наслажденія, хотя и ими не слѣдуетъ пренебрегать,—незначительны въ сравненіи съ душевными. Первыя преходящи, послѣднія обнимаютъ собою прошедшее и будущее. Отсюда золотое правило умѣренности. Эпикуръ нетолько настаивалъ на необходимости умѣренности для продолжительности удовольствія, но презиралъ и имѣлъ отвращенія отъ всякаго излишества. Онъ употреблялъ простую пищу и въ небольшомъ количествѣ. Эпикуръ не воспрещалъ безусловно роскоши, онъ находилъ только, что безъ нея удовольствіе и чище, и продолжительнѣе. Суровыя ученія циниковъ и стоиковъ строились на томъ же основаніи. Они также сознавали, что простота лучше роскоши, но они слишкомъ утрировали это понятіе. Эпикуръ считалъ довольство малымъ великою добродѣтелью; онъ говорилъ, что богатство состоитъ не въ обладаніи большимъ имуществомъ, а въ томъ, чтобы имѣть мало потребностей. Но онъ не ограничивалъ человѣка наименьшимъ по возможности количествомъ наслажденій; напротивъ того, онъ хотѣлъ всячески умножить эти наслажденія; но онъ желалъ пріучить

его довольствоваться малымъ, какъ для того, чтобы предохранить его отъ бѣдствій, такъ и для того, чтобы возвысить цѣну рѣдкихъ наслажденій. Человѣкъ, живущій скромно, не боится бѣдности и способнѣе пользоваться тонкими, изысканными удовольствіями.

Добродѣтель опирается на свободной волѣ и разумѣ, которые нераздѣльны, потому что безъ свободной воли разумъ былъ бы страдателенъ, а безъ разума свободная воля была бы слѣпа. Все то, что въ дѣйствіяхъ человѣка добродѣтельно или порочно, зависитъ отъ *знанія* и *хотѣнія* человѣка. Философское воспитаніе состоитъ въ пріученіи ума здраво судить и воли мужественно выбирать.

Изъ этого краткаго очерка этики Эпикура можно видѣть, какимъ оружіемъ она снабжала какъ своихъ противниковъ, такъ и защитниковъ. Ея неопредѣленность и упругость давали возможность прилаживаться къ ней, какъ добродѣтели, такъ и пороку. Развратные видѣли въ ней оправданіе своей порочной жизни, а умѣренные—научное изложеніе теоріи умѣренности.

Эпикуризмъ, ведя человѣка къ правильному пониманію нравственной цѣли существованія, указывая ему средства къ достиженію истиннаго счастія, долженъ былъ бороться со многими препятствіями, заставляющими человѣка сбиваться съ настоящаго жизненнаго пути. Эти препятствія заключаются въ его иллюзіяхъ, предразсудкахъ, заблужденіяхъ и невѣжествѣ. Невѣжество бываетъ двоякаго рода: оно заключается или въ незнаніи законовъ внѣшней природы, которое создаетъ невинные предразсудки и смущаетъ душу ложною боязнью и ложными надеждами;—(устранить его можно только съ помощью нѣкотораго знанія физики);—или въ незнаніи природы человѣка, противодѣйствіемъ которому должна служить эпикурейская логика, или такъ-называемая *каноника*, состоящая изъ совокупности правилъ, относящихся къ человѣческому разуму и его примѣненіямъ.

Эпикурейская психологія и физика происходятъ прямымъ путемъ отъ демокритовскихъ. Атомы, изъ которыхъ состоитъ вселенная, постоянно отдѣляютъ отъ себя частицы, ἀποῤῥοαί, эти частицы, приходя въ соприкосновеніе съ чувствами, производятъ ощущенія, αἴσθησις. Но Эпикуръ не утверждалъ, что эти ἀποῤῥοαί суть образы атомовъ; онъ признавалъ въ нихъ только нѣкоторое сходство съ ихъ атомами,

но не могъ указать, въ чемъ и до какой степени существуетъ это сходство. Всякое ощущеніе должно быть истинно, какъ ощущеніе, и, какъ такое, оно не можетъ быть ни доказано, ни опровергнуто; оно ἄλογος. Ощущенія безумнаго и спящаго человѣка также истинны; хотя и есть разница между ихъ ощущеніями и ощущеніями здравомыслящихъ и бодрствующихъ людей; Эпикуръ впрочемъ признавался, что онъ не въ состояніи опредѣлить, въ чемъ заключается эта разница. Но одни ощущенія не составляютъ еще знанія; человѣкъ имѣетъ еще способность образовать представленія, πρόληψις, которыя возникаютъ отъ повторяющагося возобновленія ощущеній, оно состоитъ изъ воспоминанія разныхъ ощущеній, или, какъ сказалъ бы Аристотель,—это общая идея, взятая изъ частныхъ ощущеній. Изъ такихъ представленій образуются общія идеи, δόξαι, въ которыхъ-то и сидитъ заблужденіе. Ощущеніе можно разсматривать или по отношенію къ предмету его, или по отношенію къ испытывающему его субъекту; въ послѣднемъ случаѣ оно бываетъ пріятное или непріятное и дѣлаетъ чувства (τὰ πάθη) основаніемъ всякой нравственности.

По такому основанію намъ не трудно угадать характеръ надстройки. Если пріятныя или непріятныя ощущенія даютъ начало всѣмъ нравственнымъ явленіямъ, то нѣтъ другаго правила нравственности, кромѣ того, чтобы искать пріятнаго и избѣгать непріятнаго; все то, что пріятно становится великою цѣлью существованія. Физика Эпикура такъ сходна съ физикой Демокрита, что намъ нѣтъ надобности говорить о ней. (*)

Обозрѣвая въ цѣломъ ученіе Эпикура, мы находимъ въ немъ тотъ скептицизмъ, на который неизбѣжно наводила умы многихъ, въ той или другой его формѣ, несовершенная тогдашняя философія. Слѣдствіемъ этого скептицизма было стремленіе искать убѣжища въ нравственности и попытка построить этику на философскихъ основаніяхъ. Попытка не удалась, потому что основанія были не довольно широки, но она заслуживаетъ вниманія, для характеристики всего сократовскаго движенія. Хотя сократовскій методъ и былъ попыткою перестройки

(*) Она изложена Лукреціемъ, заявляющимъ о правахъ Эпикура на оригинальность, которыя не могутъ быть признаны исторіею, I, 67, и слѣд.

философіи, но самая эта перестройка предпринята была единственно въ видахъ нравственности. Сократъ первый низвелъ философію съ облаковъ, онъ первый положилъ ее въ основаніе нравственности, всѣ его послѣдователи и всѣ дальнѣйшія школы держались этого взгляда, въ томъ или другомъ видѣ. Поэтому въ эпикурейцахъ мы видимъ людей, отважившихся на рѣшеніе великой задачи и не успѣвшихъ въ томъ, потому что они видѣли только частицу истины.

ГЛАВА III.

Стоики.

§ 1. Зенонъ.

Стоики составляли огромную секту, которой многіе члены достигли такой извѣстности, что для полнаго ихъ перечисленія потребовалось бы отдѣльное сочиненіе. Начиная съ Зенона, основателя стоицизма, и до Брута и Марка Антонина, секта стоиковъ вмѣщаетъ въ себѣ много достойнѣйшихъ грековъ и римлянъ, да не малое число и шарлатановъ. Мы охотно познакомили бы читателя съ нѣкоторыми изъ нихъ, но по неволѣ должны ограничиться однимъ типомъ; за такой типъ беремъ мы Зенона.

Зенонъ родился въ Цитіумѣ, небольшомъ городкѣ острова Кипра, основаннаго финикіянами, но населенномъ преимущественно греками. Время рожденія Зенона неизвѣстно. Отецъ его былъ купцомъ; самъ онъ принималъ участіе въ торговлѣ, пока отецъ его не привезъ ему изъ Аѳинъ нѣсколькихъ сочиненій, написанныхъ философами сократовской школы. Зенонъ прочелъ ихъ съ жадностью и восторгомъ, и съ этой минуты призваніе его опредѣлилось.

Когда ему было около тридцати лѣтъ, онъ предпринялъ, отчасти съ коммерческою цѣлью, отчасти для развлеченія, путешествіе въ

Аѳины, великій рынокъ торговли и философіи. Потерпѣвъ кораблекрушеніе, онъ лишился всего своего богатства, состоявшаго изъ цѣннаго, финикійскаго пурпура. Доведенный до нищеты, онъ охотно присталъ къ циникамъ, которые, щеголяли своею бѣдностью, и привлекали къ себѣ многихъ этимъ способомъ.

Разсказываютъ, что однажды, прочитавъ въ книжной лавкѣ *Memorabilia* Ксенофонта, Зенонъ пришелъ въ такой восторгъ, что спросилъ, гдѣ можно встрѣтить подобныхъ людей. Въ это время мимо лавки проходилъ циникъ Кратъ: книгопродавецъ указалъ на него Зенону и предложилъ ему слѣдовать за Кратомъ. Зенонъ послушался этого совѣта и сталъ ученикомъ у циника, впрочемъ не надолго. Грубыя манеры циниковъ, въ которыхъ было столь мало истинной простоты и ихъ неспособность къ умозрѣнію скоро заставили его искать другихъ учителей. Выборъ его палъ на Стильпона Мегарскаго; отъ него научился Зенонъ искусству спорить, принесшему ему такъ много пользы впослѣдствіи.

Но ученія мегарцевъ были для Зенона слишкомъ тощею пищею. Онъ и радъ бы былъ учиться у Стильпона, но было много предметовъ, которымъ Стильпонъ не въ состояніи былъ учить. Тогда онъ обратился къ толкователямъ Платона, Ксенократу и Полемону. Въ философіи Платона уже есть, какъ мы замѣтили, зародышъ стоицизма; но есть также много противнаго стоицизму, вслѣдствіе чего Зенонъ долженъ былъ рано или поздно разойтись и съ нею.

Послѣ двадцатилѣтнихъ, усидчивыхъ трудовъ въ этихъ разнообразныхъ школахъ, Зенонъ открылъ наконецъ и свою собственную. Мѣстопребываніемъ ея избралъ онъ Стоа или Портикъ, который служилъ нѣкогда мѣстомъ собранія поэтовъ и который былъ украшенъ картинами Полигнота. Отъ этого-то Стоа, школа и получила свое названіе.

Какъ человѣкъ, Зенонъ заслуживаетъ глубочайшаго уваженія. Раздѣляя взгляды циниковъ, онъ не раздѣлялъ ихъ грубости, наглости и аффектаціи. Зенонъ былъ высокаго роста и строенъ: несмотря на слабое сложеніе, онъ дожилъ до глубокой старости, ведя строго воздержную жизнь, питаясь преимущественно винными ягодами, хлѣбомъ и медомъ. Мысль покрыла его лобъ морщинами, что придавало лицу его суровый видъ, соотвѣтствовавшій суровости его ученія. Уваженіе

аѳинянъ къ нему было такъ велико, что они ввѣрили ему ключи отъ Акрополя, а по смерти его они воздвигли ему бронзовую статую. О смерти Зенона разсказываютъ слѣдующее: На 98-мъ году своей жизни, выходя изъ школы, онъ упалъ и сломалъ себѣ палецъ. Сознаніе своей немощи такъ поразило его, что, ударивъ землю ногою, онъ воскликнулъ: «Къ чему эти мученія. Земля, я повинуюсь твоему призыву!» Послѣ того онъ отправился домой и удавился.

Въ исторіи человѣчества бываютъ періоды, когда общество, повидимому, разлагается, когда прежнія вѣрованія потеряли уже свою силу, а новымъ не достаетъ послѣдователей; когда посторонній наблюдатель видитъ, какъ колеблется зданіе, подъ которымъ толпятся его собратія съ мрачнымъ отчаяньемъ или съ богохульнымъ легкомысліемъ, и, видя это, онъ чувствуетъ, что будь они только смѣлѣе, спасеніе было бы еще для нихъ возможно; онъ возвышаетъ голосъ, предостерегаетъ и увѣщеваетъ; онъ заклинаетъ ихъ взглянуть на опасность и дрожать, взглянуть на спасеніе—и рѣшиться. Онъ проповѣдуетъ имъ ученіе, котораго они не привыкли слышать, ученіе, которому, хотя они его когда-нибудь и слыхали, но не привыкли внимать, и только этою силою собственнаго своего горячаго убѣжденія собираетъ вокругъ себя нѣсколькихъ вѣрующихъ, и спасаетъ ихъ. Если общественное безначаліе распространилось еще не слишкомъ далеко, то онъ приноситъ спасеніе своей странѣ, направляя ея силы на новые пути; если же судъ надъ страною свершенъ и закрѣпленъ, то онъ дѣлаетъ геройскія, хотя и напрасныя усилія, и «передаетъ послѣдующимъ поколѣніямъ имя чистое отъ всякаго пятна.»

Таковъ именно былъ Зенонъ. Греція пала, но надежда еще не совсѣмъ исчезла. Повсемѣстно распространявшаяся болѣзнь быстро разъѣдала греческую жизнь. Скептицизмъ, индифферетизмъ, сенсуализмъ, эпикурейское мягкосердечіе находили противовѣсъ только въ великолѣпныхъ, но туманныхъ словахъ Платона и въ громадной, но сложной системѣ Аристотеля. Греческая цивилизація клонилась къ паденію. Еще немного времени и, Римъ—питомецъ волчицы—займетъ мѣсто, которымъ нѣкогда такъ гордилась Греція—мѣсто авангарда европейской цивилизаціи. Могущественный Римъ вырветъ изъ ослабшихъ рукъ Греціи залогъ, который она недостойна хранить долѣе. Зенонъ послалъ

въ своей груди предчувствіе Рима. Онъ отличался той мужественной энергіей и той суровой простотой, которыя завоевали міръ, и тѣмъ глубокимъ движеніемъ къ нравственному достоинству, которое составляло славу Рима, пока, упоенный успѣхомъ, онъ не попытался подражать литературной и философской славѣ древней Эллады. Зенонъ-стоикъ былъ духомъ римляниномъ; вотъ почему столько знаменитыхъ римлянъ сдѣлались его учениками; онъ угадалъ потребности ихъ духовной природы.

Тревожимый скептицизмомъ, который казалось неизбѣжно слѣдовалъ за метафизическими умозрѣніями, Зенонъ, подобно Эпикуру, сосредоточилъ свои мысли преимущественно на нравственности. Его философія хвалилась своимъ практическимъ направленіемъ, своею тѣсною связью съ обыкновенными житейскими дѣлами. Но для этой цѣли философъ долженъ обращать вниманіе не столько на наслажденіе, сколько на добродѣтель; добродѣтель заключается не въ жизни, посвященной созерцанію и умозрѣнію, а въ жизни дѣятельной, потому что что же такое добродѣтель. Она есть мужество. А какія же главныя свойства мужа? Не очевидно ли, что они въ одно и тоже время суть свойства существа *дѣятельнаго* и существа *мыслящаго*? можно ли назвать добродѣтелью то, что исключаетъ или оставляетъ въ пренебреженіи дѣятельность человѣка? Знайте, Платонъ и Аристотель, что человѣкъ не созданъ только для размышленій; мудрость не есть его единственная цѣль. Знай Эпикуръ, что человѣкъ не созданъ для одних наслажденій, онъ созданъ также, чтобы *дѣлать* что-нибудь и *быть* чѣмъ-нибудь. Философія—великое дѣло, но она не составляетъ всего. Удовольствіе ничтожно само по себѣ и, будь оно даже больше, оно не могло бы обнять всей дѣятельности людей.

Потому задача человѣка состоитъ не въ томъ, чтобы быть мудрымъ или наслаждаться, но въ томъ, чтобы быть добродѣтельнымъ, чтобы проявлять свою мужественность. Философія и удовольствіе суть только средства, ведущія къ этой цѣли, но значеніе ихъ второстепенное. Прежде чѣмъ научиться вести добродѣтельную жизнь, мы должны узнать, что такое добродѣтель. Зенонъ, вмѣстѣ съ Сократомъ, полагалъ, что добродѣтель есть знаніе добра, а порокъ только заблужденіе. Если знаніе добра тожественно съ осуществленіемъ его на практикѣ, то задача наставника легко опредѣляется: онъ долженъ объяснять природу человѣческаго знанія и отношенія человѣка къ вселенной.

Такимъ образомъ у Зенона, какъ и у Сократа, нравственность неразрывно связывается съ философіей и преимущественно съ психологіей. Краткій очеркъ этой психологіи необходимъ, какъ введеніе къ морали стоиковъ.

Зенонъ совершенно отвергъ платонову теорію знанія и усвоилъ себѣ, хотя съ нѣкоторыми измѣненіями, аристотелеву. «Воспоминанія» и «идеи» были для него пустыми словами. Идеи считалъ онъ общими понятіями, выведенными умомъ изъ сравненія частностей. Чувство даетъ весь матеріалъ знанія; разумъ есть пластическое орудіе, которое сообщаетъ извѣстную форму этому матеріалу. Люди, утверждающіе, что чувство доставляетъ намъ матеріалы для знанія, наталкиваются на слѣдующее препятствіе: въ чемъ состоитъ процессъ воспріятія ощущеній чувствомъ? Какое отношеніе между чувствомъ и ощущаемымъ предметомъ? Какое доказательство тому, что ощущенія согласуются съ предметами? Это затрудненіе весьма серьезно и съ давнихъ поръ занимало мыслителей. Можно сказать, что этотъ вопросъ есть жизненный вопросъ всякой философіи; отъ его рѣшенія зависитъ въ значительной степени рѣшеніе всѣхъ другихъ вопросовъ. Пояснимъ это примѣромъ.

На разстояніи пятидесяти ярдовъ, вы видите башню; она кругла. Что вы подразумѣваете подъ словами, что она кругла? Вы подразумѣваете, что впечатлѣніе, произведенное на ваше чувство зрѣнія, подобно впечатлѣніямъ, производимымъ многими другими предметами, каковы напр. деревья, которыя вы и всѣ другіе люди называютъ круглыми. Предположимъ, что вы никогда не подходили къ этой башнѣ ближе вышеупомянутаго разстоянія; вы всегда будете считать ее *круглою*, потому что она вамъ *показалась* таковою. Но, подойдя къ ней и убѣдившись, что башня четырехугольная, а не круглая, вы начнете изслѣдовать это различіе. Башня казалась вамъ круглою на извѣстномъ разстояніи; однакоже, вы говорите, что на самомъ дѣлѣ она *четырехугольная*. Небольшое знаніе оптики достаточно, повидимому, для объясненія этой разницы, однако оно ея не объясняетъ. На разстоя-

нія пятидесяти ярдовъ, говорите вы, башня кажется круглою, а на самомъ дѣлѣ она—четырехугольная. Мы же отвѣчаемъ: на разстояніи пятидесяти ярдовъ она кажется круглою, а на разстояніи одного ярда она *кажется* четырехугольною; она—ни *то*, ни *другое:* круглое и четырехугольное суть понятія нашего ума, а не свойства вещей: они субъективны, а не объективны.

До этого положенія доходили и древніе скептики; но нашедши въ немъ полное разрушеніе всякой достовѣрности чувственнаго знанія, а между тѣмъ, будучи принуждены признать чувство единственнымъ источникомъ знанія, скептики объявили всякое знаніе обманомъ. Найти дѣйствительный исходъ изъ этой дилеммы, состоящій въ признаніи недостовѣрности чувственнаго знанія и въ согласованіи этой теоріи съ естественными потребностями мыслящаго ума, а слѣдовательно, въ примиреніи скептицизма съ вѣрою и обоихъ ихъ съ разумомъ, было дѣломъ и задачею послѣдующихъ вѣковъ.

Въ то время люди, допускавшіе, что чувства даютъ истинныя показанія о дѣйствующихъ на нихъ предметахъ, должны были изобрѣсти какую-нибудь ипотезу, которая бы объяснила отношеніе между субъектомъ и объектомъ, между ощущаемою вещью и чувствомъ. Мы видѣли уже, какъ для пополненія этой пропасти, для установленія прямой связи субъекта съ объектомъ, были выдуманы *eidola*, воздушные образы, отдѣлявшіеся отъ предметовъ. Проницательный Зенонъ понялъ, что образъ, отдѣляющійся въ воздушной формѣ отъ предмета, можетъ представлять только поверхность этого предмета, даже и въ томъ случаѣ, если вѣрно его представляетъ. Въ такомъ случаѣ ипотеза «идоловъ» является не болѣе какъ ипотезою, объясняющею кажущееся вещей, ихъ виды; между тѣмъ настоящій вопросъ вовсе не заключается въ томъ, какъ узнаемъ мы виды вещей, но какъ узнаемъ мы самые предметы? Если мы знакомимся только съ ихъ поверхностями, то наше знаніе есть только знаніе явленій, и мы попадаемъ въ руки скептиковъ.

Зенонъ видѣлъ всю важность затрудненія и пытался обойти его. Его ипотеза, хотя и болѣе удобопонятная, такъ же точно безосновательна, какъ и предъидущая. Онъ утверждалъ, что чувство можетъ проникнуть за наружность и познать самую сущность вещей.

Такъ какъ этотъ вопросъ значительно запутанъ, то мы ограничимся свидѣтельствомъ Секста Эмпирика, которое удовлетворительнѣе прочихъ. Въ своей книгѣ, направленной противъ логиковъ, Секстъ говоритъ, «Стоики утверждали, что для человѣка есть одинъ только критерій истины, а именно: такъ-называемый *каталептическій фантазмъ*» (τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, т. е. чувственное воспріятіе). Прежде всего мы должны понять, что подразумѣвали стоики подъ словомъ фантазмъ или представленіе. Это было, говорили они, *впечатлѣніе въ умѣ* (τύπωσις ἐν ψυχῇ). Съ этого пункта начинается ихъ разноголосица. Клеанѳъ понималъ подъ этимъ впечатлѣніемъ отпечатокъ, подобный тому, который получается отъ приложенія печати къ воску, τοῦ κηροῦ τύπωσιν. По мнѣнію Хризиппа это — нелѣпость, потому что, если мысль обнимаетъ за разъ много предметовъ, то и душа, по этой ипотезѣ, должна бы получать нѣсколько отпечатковъ за разъ. Онъ думалъ, что Зенонъ, подъ словомъ *впечатлѣніе*, понималъ просто *измѣненіе* (ἑτεροίωσις), причемъ душа походитъ на воздухъ, который, когда въ немъ звучатъ одновременно многіе голоса, воспринимаетъ одновременно всѣ производимыя ими измѣненія, не смѣшивая ихъ однако. Такимъ образомъ душа совмѣщаетъ разныя впечатлѣнія, соотвѣтствующія разнымъ вызывающимъ ихъ предметамъ.

Эта ипотеза въ высшей степени остроумна. Указаніе на ощущеніе какъ на *измѣненіе* души, есть какъ бы просѣка, прорубленная въ темную область психологіи. Но, вводя дневной свѣтъ въ эту область, оно обнаруживаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и новое препятствіе. Эта измѣненная ощущеніями душа не вліяетъ ли въ свою очередь на ощущенія? Вино, вливаемое въ воду, измѣняетъ ее; но и вода измѣняетъ также вливаемое вино. Дѣйствіе не можетъ быть безъ воздѣйствія. Камень, представляясь моему зрѣнію, измѣняетъ мою душу, но развѣ самъ онъ остается неизмѣненнымъ? Нѣтъ, онъ получаетъ отъ меня извѣстныя свойства, извѣстную форму, цвѣтъ, вкусъ, вѣсъ и т. д., которые придаетъ ему моя душа, и которыхъ онъ не имѣетъ самъ по себѣ.

Такимъ образомъ снова сомнѣніе разстилается по всему вопросу. Измѣняя предметъ въ *ощущеніи*, можетъ ли душа положиться на вѣрность полученнаго такимъ образомъ ощущенія? Не сдѣлалось ли вино водянистымъ, и не получила ли вода вкусъ вина? Этихъ послѣдствій

не предвидѣлъ Зенонъ. Онъ старался доказать, что душа дѣйствительно воспринимаетъ предметы не какъ *eidola*, и не такимъ образомъ, какимъ воскъ воспринимаетъ оттискъ печати, но безусловно истинно. Продолжаемъ наши выписки изъ Секста Эмпирика.

Фантазмъ или представленіе, которое рождаетъ измѣненіе души, называемое нами ощущеніемъ, имѣетъ такое же значеніе у стоиковъ, какое у насъ идеи, и въ этомъ общемъ смыслѣ они говорили, что существуетъ три рода фантазмовъ: вѣроятные, невѣроятные и такіе, которые ни вѣроятны, ни невѣроятны. Первые производятъ слабое и ровное впечатлѣніе въ душѣ, такъ напр. ощущеніе, доказывающее намъ, что теперь день. Вторые тѣ, которые противорѣчатъ нашему разуму, напр. когда говорятъ днемъ, что солнце теперь подъ горизонтомъ, или ночью, что теперь день. Третьи суть тѣ, истинность которыхъ невозможно повѣрить, напр. что число звѣздъ четное, или число звѣздъ нечетное.

Вѣроятные фантазмы бываютъ или истинны или ложны, или истинны и ложны въ одно и тоже время, или не истинны и не ложны. Они бываютъ истинны, когда могутъ быть подлинно утверждаемы о какомъ-либо предметѣ, и ложны, когда утверждаются понапрасну, такъ напр. когда кто убѣжденъ, что весло, опущенное въ воду, сломано, потому что оно кажется таковымъ. Когда Орестъ, въ припадкахъ сумашествія, принимаетъ Электру за Фурію, то онъ одержимъ фантазмомъ въ одно и то же время и истиннымъ и ложнымъ: истиннымъ, потому что онъ видѣлъ нѣчто, а именно Электру, ложнымъ потому, что Электра не была Фуріей.

Изъ истинныхъ фантазмовъ нѣкоторые бываютъ каталептическіе (воспріятые, apprehensive), а другіе не каталептическіе. Къ послѣднимъ относятся тѣ, которые возникаютъ вслѣдствіе болѣзни или умственнаго разстройства: напр. безчисленные фантазмы, являющіеся въ припадкахъ бѣшенства или ипохондріи. Каталептическій фантазмъ есть тотъ, который произведенъ предметомъ существующимъ, который есть копія съ этого предмета и не можетъ быть произведенъ никакимъ другимъ предметомъ. Въ другомъ мѣстѣ говорится, что представленіе есть родъ свѣта, который и истекаетъ изъ извѣстнаго предмета и освѣщаетъ въ то же время этотъ предметъ.

Зенонъ понималъ ясно слабость теорій, предлагаемыхъ другими, но самъ онъ не имѣлъ успѣха въ своей попыткѣ поставить другую, лучшую теорію, на ихъ мѣсто. Секстъ Эмпирикъ правъ, называя ученіе стоиковъ туманнымъ и нерѣшительнымъ. Какъ слѣдуетъ намъ отличать истинное отъ ложнаго въ ощущаемомъ? Въ особенности, какъ узнать, точно ли впечатлѣнія согласуются со своимъ предметомъ? Въ этомъ-то и заключается вся суть задачи, которую Зенонъ думаетъ, что рѣшилъ, между тѣмъ, какъ онъ вращается только въ кругу. Это рѣшеніе состоитъ въ слѣдующемъ. Дана задача, какъ отличить истинныя впечатлѣнія отъ ложныхъ? Зенонъ отвѣчаетъ: удостовѣряясь въ томъ, какія изъ ощущеній согласны съ реальными предметами, т. е. иными словами, отличая истинныя ощущенія отъ ложныхъ.

Продолжаемъ дальше нашъ разборъ: Полученное нами представленіе о предметѣ не есть еще знаніе; для знанія необходимо одобреніе разума. Представленіе получается извнѣ, одобреніе извнутри; оно есть свободное дѣйствіе человѣческаго ума. Знаніе состоитъ изъ представленій, столь прочно укрѣпленныхъ, что они не могутъ быть потрясены никакими доводами. Представленія, не упроченныя такимъ образомъ, суть не болѣе, какъ мнѣнія.

Нельзя не согласиться, что это довольно легкій способъ отдѣлываться отъ затрудненій; но стоики сильно желали противопоставить что-нибудь скептицизму, характеристической болѣзни вѣка; въ своей поспѣшности выстроить нѣчто новое, они не позаботились достаточно о прочности его основаній. Они чувствовали, что сомнѣніе во всемъ невозможно. Человѣкъ долженъ съ тѣмъ или съ другимъ соглашаться, и соглашаться постоянно и безусловно. Есть представленія, производящія неопровержимое убѣжденіе. Не было бы возможности дѣйствія, еслибы не было извѣстныхъ, достовѣрныхъ истинъ. Гдѣ слѣдуетъ остановиться этому убѣжденію? Каждый готовъ признать, что не всѣ наши представленія правильны. Но которыя изъ нихъ вѣрны и которыя невѣрны? Гдѣ нашъ ***критерій*** въ этомъ случаѣ? Единственный критерій, которымъ мы обладаемъ, есть *очевидность*? «Ничто не можетъ быть яснѣе очевидности,» сказали они, «она такъ ясна, что не требуетъ опредѣленія.» На самомъ же дѣлѣ она-то именно и требуетъ опредѣленія, котораго стоики никакимъ образомъ дать не могли.

Поражая скептицизмъ своего вѣка, стоики очутились въ томъ же положеніи, въ какомъ Ридъ, Битти и Гетчесонъ, опровергавшіе скептицизмъ Юма, т. е. они должны были пожертвовать философіею и искать убѣжища въ *здравомъ смыслѣ*. Битва, въ которой принимали участіе стоики, точь-въ-точь похожа на битву, которую выдержали шотландскіе философы, и относительно почвы, и относительно употребляемаго оружія и относительно непріятелей, съ которыми они имѣли дѣло, и относительно цѣли, которой они добивались. И тѣ и другіе ополчились за мораль, которая, по ихъ мнѣнію, находилась въ опасности.

Впослѣдствіи мы разберемъ подробно теорію здраваго смысла; пока довольно обратить вниманіе читателей на курьезную *iynoratio clenchi*—на замѣчательное непониманіе настоящей силы противника и на крайне ненадежное положеніе, въ которое себя поставили философы здраваго смысла. Скептики сдѣлали неотразимое нападеніе на обѣ крѣпости философіи: на представленіе и на разумъ. Они доказали, что представленіе основано на кажущемся, а кажущееся есть только *кажущееся*, а не *достовѣрное*. Они доказали, что разумъ не способенъ отличать кажущееся отъ достовѣрнаго, вопервыхъ потому, что онъ можетъ строить все изъ однихъ только явленій (кажущагося); вовторыхъ, потому, что нѣтъ критерія для самаго разума. Одержавъ эту побѣду, они провозгласили, что философія уже не существуетъ. Противъ нихъ храбро ополчились стоики, которые окопавшись лагеремъ на здравомъ смыслѣ увѣрены, что они обратили въ бѣгство стоиковъ и отвоевали опять свои крѣпости, объявивъ, что представленія бываютъ истинныя и ложныя и что можно различить истинныя отъ ложныхъ—различая одни отъ другихъ, а что разумъ имѣетъ своимъ критеріемъ очевидность, которая такъ ясна сама по себѣ, что не требуетъ никакого критерія. Представьте себѣ, что французы вторглись въ Великобританію, овладѣли Лондономъ, Эдинбургомъ, Дублиномъ, провозгласили Англію данницей Франціи, и вдругъ англійскіе потріоты объявляютъ, что французы будутъ изгнаны: что въ Гэмпстэтъ Гетъ уже собралась, дескать, партія волонтеровъ, которая развернула англійское знамя и шумными криками провозгласила враговъ побѣжденными. Точно въ такомъ родѣ была побѣда стоиковъ надъ скептицизмомъ.

Но пора обратиться къ этикѣ стоиковъ. Мы должны предварительно разсмотрѣть понятіе ихъ о божествѣ. Въ природѣ есть два элемента. Первый—ὕλη πρώτη, или первичная матерія, страдательная стихія, изъ которой образуются предметы. Второй есть дѣятельный элементъ, образующій предметы изъ матеріи: разумъ, судьба (εἱμαρμένη), Богъ. Божественный разумъ, дѣйствуя на матерію, предписываетъ ей законы, управляющіе ею, законы, которые стоики называли λόγοι σπερματικοί, или производящими причинами, Богъ есть разумъ міра.

Не трудно связать съ этимъ умозрительнымъ ученіемъ практическое ученіе стоиковъ. Этика ихъ легко можетъ быть выведена изъ ихъ богословія. Если разумъ есть великій, творческій законъ, то практическій, нравственный законъ долженъ состоять въ томъ, чтобы жить сообразно съ разумомъ. Если вселенная подчинена одному общему закону, то и каждая частица этой вселенной должна непремѣнно подчиняться ему. Послѣдствія ясны: есть одна только формула нравственности, а именно: «живи согласно съ природой», ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

Легко сказать; но усердный ученикъ можетъ пожелать большей точности и спросить: «Съ чѣмъ я долженъ жить согласно, съ природою ли вселенной, или съ особенною природою человѣка?» Клеанѳъ училъ первому, Хризиппъ—послѣднему, или вѣрнѣе, сей послѣдній училъ, что подъ этою формулою слѣдуетъ подразумѣвать природу какъ личную, такъ и всеобщую. Въ такомъ именно смыслѣ толковали обыкновенно, повидимому, эту формулу.

Нельзя ошибиться насчетъ отличительнаго направленія формулы: она все сводитъ къ разуму, который, господствуя въ мірозданіи, долженъ господствовать также и въ человѣкѣ. Это собственно платоновское воззрѣніе. Оно возводитъ такую логику въ правило жизни, и основано на предположеніи, что въ духѣ человѣка нѣтъ ничего, что не могло бы быть умѣщено въ предѣлахъ логики; что весь человѣкъ—разумъ. Отсюда слѣдуетъ, что все, что мѣшаетъ чисто умственному существованію, должно быть исключено, какъ вредное. Наслажденіями и страданіями тѣла должно пренебрегать; только умственныя наслажденія и страданія достойны человѣка. Страсти дѣлаютъ человѣка рабомъ, но разумъ дѣлаетъ его свободнымъ; чувства его страдательны, умъ дѣя-

теленъ. Поэтому долгъ человѣка побѣждать и презирать свои страсти и чувства, чтобъ быть свободнымъ, дѣятельнымъ, добродѣтельнымъ.

Очевидно мы имѣемъ здѣсь дѣло съ ученіемъ циниковъ, только очищеннымъ, но въ сущности тѣмъ же самымъ; въ немъ слышится какъ бы предчувствіе Рима, какъ бы предвидѣніе того, что впослѣдствіи осуществилось на дѣлѣ. Римъ, населенный солдатами, представлялъ лучшее поприще для стоицизма. Эти солдаты, среди вѣчныхъ войнъ, научились презирать смерть. Вся исторія Рима показываетъ, какъ мало цѣнилась тамъ жизнь человѣческая. Гладіаторскія игры, грубыя и безпощадныя, закаляли души зрителей; и не было смягчающихъ вліяній, которыя служили бы противовѣсомъ. Какъ далеки были въ этомъ отношеніи Римляне отъ Грековъ! Греки не думали никогда презирать эту прекрасную жизнь, они не претендовали на то, чтобы стать выше человѣчества. Жизнь была драгоцѣнна, они и дорожили ею; дорожили не съ мелкою боязнью, но съ благородною наивностью. Они любили жизнь и плакали, разставаясь съ нею; плакали безъ стыда. Они любили жизнь и сознавались въ этомъ. Когда приходило время рисковать ею, жертвовать ею за свою страну или за ея честь—когда этою жертвою можно было купить нѣчто болѣе дорогое, чѣмъ самая жизнь, тогда они умирали неколеблясь. Слезы, проливаемыя Ахилломъ и Улиссомъ, не дѣлали ихъ женоподобными. Эти герои сражались отчаянно, но и любили нѣжно. Умирающій Филоктетъ реветъ, какъ дикій звѣрь, потому что чувствуетъ боль и не стыдится выражать ее. Но эти вопли не размягчили его; онъ все тотъ же суровый, страшный, неумолимый Филоктетъ.

Стоики, изъ опасенія сдѣлаться изнѣженными, сдѣлались тверды какъ камень. Они презирали страданія; они презирали смерть. Долгомъ мужа считалось стоять выше страданій. Они не постигали, что въ этомъ отношеніи, вмѣсто того чтобъ подниматься выше человѣчества, они опускались ниже его. Если страданіе есть одно изъ условій человѣческаго организма, то скрывать *выраженіе* этихъ страданій есть только аффектація. Мы не имѣли бы ничего противъ подобнаго образа дѣйствія, еслибы молчаніе могло усмирить страданіе, но задушить вопль боли не значитъ задушить чувство; чувствовать и показывать будто не чувствуешь — значитъ поступать жалкимъ обра-

зомъ. Дикарь скоро выучивается этой философіи, но образованный человѣкъ выше ея. Вы получаете ударъ безъ содроганія? Такой героизмъ свойственъ и камню. Вы стоите лицемъ къ лицу со смертью, и вы не очемъ ни жалѣете? Если такъ, то вы недостойны жить. Истинный героизмъ чувствуетъ страданіе, которое онъ побѣждаетъ, и любитъ жизнь, которую отдаетъ на благородное дѣло.

Стоицизмъ хорошъ, какъ противодѣйствіе изнѣженности, но какъ ученіе, онъ одностороненъ. Онъ приводитъ къ апатіи и эгоизму. Дѣйствительно, апатія считалась у стоиковъ высочайшимъ состояніемъ человѣчества, тогда какъ на самомъ дѣлѣ она есть нижайшее.

ГЛАВА IV.

Новая Академія.

§ 1. Аркезилай и Карнеадъ.

Уже однихъ именъ Цицерона и Горація было бы достаточно, чтобы привлечь наше вниманіе къ Новой Академіи, но она возбуждаетъ интересъ не съ одной только литературной точки зрѣнія. Борьба, которой она была театромъ, всегда имѣла и имѣетъ особенное значенье. Съ нею связаны тѣ жизненные вопросы о началѣ и достовѣрности человѣческаго знанія, которые такъ долго изощряли остроуміе мыслителей; послѣдствія рѣшенія задачи въ ту или другую сторону имѣютъ необычайную важность.

Стоики пытались упрочить достовѣрность человѣческаго знанія съ тѣмъ, чтобы упрочить истину нравственныхъ началъ. Они нападали на ученія скептиковъ и думали, что побѣдили своихъ противниковъ, противопоставляя собственное игривое ученіе о здравомъ смыслѣ. У новоакадемиковъ были доказательства другаго рода. Они были тоже скептики, хотя ихъ скептицизмъ разнился отъ скептицизма пирронистовъ. Секстъ Эмпирикъ подмѣтилъ сущность этого различія. Многіе, говоритъ онъ, смѣшиваютъ философію Академіи съ философіею скептиковъ. Но хотя ученики Новой Академіи объявили всѣ предметы непостижимыми, однако они разнятся отъ пирронистовъ въ этомъ самомъ догматизмѣ: они утверждаютъ, что всѣ предметы непостижимы, чего не утверждаютъ скептики. Кромѣ того скептики считаютъ всѣ представленія совершенно одинаковыми по степени достовѣрности; академики отличаютъ вѣроятныя отъ невѣроятныхъ и подраздѣляютъ первыя на разные классы. Нѣкоторыя изъ представленій, говорятъ они, просто вѣроятны, другія подтверждаются размышленіемъ, третьи не подвержены никакому сомнѣнію. Согласіе бываетъ двоякаго рода: простое согласіе, которое умъ даетъ безъ отвращенія и безъ влеченія, таково согласіе дитяти, слѣдующаго за своимъ учителемъ, и согласіе, являющееся какъ слѣдствіе убѣжденій и размышленій. Скептики допускали согласіе перваго рода; академики—послѣдняго.

Эти различія не очень важны сами по себѣ; но въ исторіи сектъ малѣйшій варіантъ имѣетъ иногда громадное значеніе; и мы понимаемъ, отчего академики такъ упорно выгораживали себя отъ скептиковъ даже и на столь ничтожныхъ основаніяхъ, каковы указанныя выше.

Въ главѣ объ академикахъ мы принуждены слѣдовать тому же способу, который мы употребили въ отношеніи къ скептикамъ, а именно разсматривать скорѣе ученіе всей секты, не опредѣляя вкладовъ въ нее каждаго изъ ея членовъ. Такимъ образомъ мы соединимъ въ одно Среднюю и Новую Академію; хотя древніе и проводили между ними черту, но въ настоящее время трудно поступать такимъ образомъ. Нашими типами, поэтому, будутъ Аркезилай и Карнеадъ.

Аркезилай родился въ Питанѣ въ 116 олимп. (316 г. до Р. Х). Онъ въ раннемъ возрастѣ изучилъ математику и риторику, былъ сперва ученикомъ Ѳеофраста, потомъ Аристотеля и, наконецъ, платоника Полемона. Въ этой послѣдней школѣ онъ былъ одновременно съ Зенономъ и, вѣроятно, тутъ же начался между ними тотъ антагонизмъ, который такъ рѣзко проявился въ ихъ послѣдующей жизни. По смерти Крата Аркезилай занялъ съ большимъ успѣхомъ академическую каѳедру. Его привлекательныя манеры снискали ему всеобщее уваженіе. Онъ былъ ученъ, мягкаго характера, великодушенъ до слабости. Разъ, посѣщая больнаго друга, находившагося въ крайне стѣсненномъ положеніи, онъ незамѣтнымъ образомъ сунулъ ему подъ подушку кошелекъ съ золотомъ. Когда слуга нашелъ этотъ предметъ, больной ска-

залъ ему съ улыбкой: «Это одна изъ великодушныхъ продѣлокъ Аркезилая.» Аркезилай былъ наклоненъ къ чувственности, но дожилъ до 76 лѣтъ. Онъ умеръ отъ излишняго употребленія вина.

Карнеадъ, знаменитѣйшій изъ академиковъ, родился въ Киренѣ, въ Африкѣ, въ 141,4 олимп. (213 г. до Р. Х.). Учителемъ его былъ Діогенъ стоикъ, отъ котораго онъ и перенялъ всѣ тонкости діалектики. Оттого въ спорахъ онъ иногда восклицалъ: «Если я разсуждаю правильно, то ты неправъ; если же нѣтъ, тогда, Діогенъ, возврати мнѣ деньги, которыя я заплатилъ тебѣ за уроки.» Отъ Діогена Карнеадъ перешелъ къ Гегезину, занимавшему тогда академическую каѳедру. Гегезинъ передалъ Карнеаду всѣ скептическія начала Академіи. Послѣ его смерти, Карнеадъ занялъ его мѣсто на каѳедрѣ. Онъ прилежно изучалъ также многотомныя сочиненія Хризиппа, кои имѣли для него большое значеніе; они изощрили его діалектическую тонкость, заставляли испытывать совершенство своего собственнаго металла. Онъ былъ столь многимъ обязанъ этому противнику, что часто говорилъ: «Не будь Хризиппа, я не былъ бы теперь, чѣмъ я есмъ.» Это чувство очень понятно. Есть два рода писателей; одни прямо учатъ насъ здравому знанію, другіе ведутъ насъ къ истинѣ косвенно, посредствомъ той самой оппозиціи, съ которою они относятся къ нашимъ воззрѣніямъ. Послѣ точнаго знанія нѣтъ ничего поучительнѣе точно извѣстнаго заблужденія. Заблужденіе, ясно доказанное и представленное въ томъ видѣ, въ какомъ оно впервые возникло въ умѣ человѣка, защищающаго его, дѣлаетъ насъ способными нетолько прозрѣть его ошибочность, но и видѣть, посредствомъ какого процесса выведено оно изъ своихъ посылокъ. Такимъ образомъ оно есть одинъ изъ самыхъ поучительнѣйшихъ пріемовъ обученія. Оно даже лучше прямаго обученія, потому что умъ учащагося возбуждается къ полной дѣятельности и доходитъ до истины самостоятельно, а не пассивно, воспринимая ее.

Карнеадъ былъ правъ хвалить Хризиппа. Онъ чувствовалъ, сколько пользы принесъ ему его противникъ. Онъ чувствовалъ, что ему онъ былъ обязанъ яснымъ пониманіемъ заблужденій стоиковъ и яснымъ убѣжденіемъ въ истинѣ ученія академиковъ, а слѣдовательно и

не малою долею той находчивости и тонкости, которыя стяжали ему почетное званіе посла въ Римѣ.

Карнеадъ въ Римѣ—скептикъ въ стоическомъ городѣ—представляетъ интересное явленіе. Римляне собирались вокругъ него, привлекаемые его діалектикою и краснорѣчіемъ. Предъ Гальбой, предъ Катономъ-цензоромъ онъ произнесъ съ увлекательнымъ краснорѣчіемъ свою рѣчь на похвалу справедливости; нахмуренныя брови суроваго и угрюмаго стоика прояснились, одобрительная улыбка играла на его тонкихъ, сжатыхъ губахъ. Но на слѣдующій день блестящій ораторъ принялся доказывать всю недостовѣрность человѣческаго знанія, и, въ подкрѣпленіе своихъ словъ, онъ опровергъ всѣ доводы, которыми наканунѣ доказывалъ бытіе справедливости. Онъ говорилъ противъ справедливости стольже убѣдительно, какъ говорилъ прежде за нее. Чело Катона опять нахмурилось, и, понявъ тонкимъ чутьемъ всю опасность такого остроумія въ примѣненіи ея къ римской молодежи, Катонъ убѣдилъ римскій сенатъ выслать философа изъ города во-свояси.

Вернувшись въ Аѳины, Карнеадъ возобновилъ свою борьбу со стоиками. Онъ преподавалъ свой предметъ съ великимъ успѣхомъ и дожилъ до 90 лѣтъ.

Неудивительно, что академики сдѣлались послѣдователями скептицизма: такъ какъ скептицизмъ былъ неизбѣжнымъ результатомъ направленія цѣлой эпохи, единственная школа, которая отвергла его, принуждена была искать убѣжища въ здравомъ смыслѣ, т. е. отречься отъ философіи; это отреченіе было нѣкоторымъ родомъ скептицизма. Но можетъ показаться страннымъ, что Академія вела свое начало отъ Платона, что Аркезилай выдавалъ себя за продолжателя и горячаго поклонника Платона. Сами древніе, по словамъ Секста Эмпирика, были не согласны между собою относительно дѣйствительнаго ученія Платона: одни считали его скептикомъ, другіе догматикомъ. Мы уже объяснили причину этой разноголосицы и показали, какъ несостоятельны и неточны идеи Платона обо всемъ, кромѣ метода. Посему изученіе его сочиненій очень легко могло повести къ скептицизму. Кромѣ того Платонъ безпрестанно и побѣдоносно нападаетъ на теоріи своихъ предшественниковъ, основанныя на чувственномъ знаніи. Въ разговорѣ *Ѳеэтетъ*, посвященномъ философіи, говорится о неспособности чувства

дать матеріалъ для философіи: оно можетъ доставить только матеріалъ для *мнѣнія*, а мнѣніе, хотя бы даже и вѣрное, не можетъ составить философіи. Однимъ словомъ, Платонъ разрушилъ всѣ основанія, на которыхъ воздвигались прежнія теоріи. Онъ расчистилъ почву, прежде чѣмъ приступилъ къ созданію собственной теоріи. Этимъ путемъ онъ избѣжалъ нападокъ софистовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ отказался нести на себѣ всю массу заблужденій, накопленныхъ предшественниками. Софисты видѣли слабость старыхъ вѣрованій и нападали на нихъ. Обративъ ихъ въ развалины, они провозгласили себя побѣдителями. Явился Платонъ и призналъ, что старая крѣпость обращена въ развалины, чего она и заслуживала, но онъ отвергъ предположеніе, будто-бы градъ истины былъ взятъ приступомъ. «Тратьте, говорилъ онъ, вашу злобу и ваше искусство на разрушеніе такихъ крѣпостей, я помогу вамъ, потому что я также считаю ихъ безполезными. Но къ настоящей крѣпости вы еще и не приступали, она лежитъ гораздо выше.» По устраненіи чувственнаго знанія и мнѣнія, философія нашла свое укрѣпленіе въ теоріи идей; въ ней-то Платонъ и нашелъ убѣжище отъ софистовъ. Явился Аристотель и разрушилъ эту теорію. Что же тогда осталось? Скептицизмъ.

Аркезилай допускалъ вмѣстѣ съ Платономъ недостовѣрность мнѣнія, но вмѣстѣ съ Аристотелемъ онъ допускалъ и неправильность теоріи идей. Это привело его къ безусловному скептицизму. Доказательства Платона въ корень разрушили достовѣрность мнѣнія, доказательства Аристотеля уничтожили до-тла теорію идей. Такимъ образомъ, отказавшись принять одинъ изъ доводовъ Платонова ученія, Аркезилай могъ вывести изъ сочиненій Платона свою собственную теорію непостижимости всѣхъ вещей, *акаталепсіи*.

Это ученіе объ *акаталепсіи* напоминаетъ намъ стоическое ученіе о *каталепсіи* или чувственномъ воспріятіи, которой она служила антитезой. *Каталептическій фантазмъ* у стоиковъ значилъ истинное представленіе, по мнѣнію же академиковъ всѣ представленія были *акаталептическія*, т. е. не сходныя съ ощущаемыми предметами, или, если между ними и предметами и существовало какое-нибудь сходство, то его никакъ нельзя узнать.

Аркезилай замѣтилъ слабую сторону довода стоиковъ. Зенонъ признавалъ существованіе критерія, для отличенія науки и мнѣнія, истинныхъ и ложныхъ представленій. Этотъ критерій заключается въ одобреніи умомъ истинности нѣкоторыхъ представленій, иными словами, критерій стоиковъ былъ здравый смыслъ. «Но, говорилъ Аркезилай, какая же разница между одобреніемъ умнаго человѣка и безумнаго? Разница вся только въ имени.» Онъ чувствовалъ, что критерій стоиковъ самъ нуждается въ другомъ критеріѣ.

Хризиппъ стоикъ боролся съ Аркезилаемъ и самъ въ свою очередь подвергался нападкамъ Карнеада. Дѣло шло о великомъ вопросѣ: *Есть ли какой-либо критерій для истины нашего знанія?*

Этотъ критерій долженъ заключаться или въ разумѣ, или въ понятіи (conception) или въ ощущеніи. Онъ не можетъ заключаться въ разумѣ, потому что самъ разумъ не независимъ отъ понятія и ощущенія: онъ работаетъ надъ матеріалами, которые они ему доставляютъ. Наше знаніе происходитъ отъ чувствъ, слѣдовательно, каждый предметъ, представляющійся уму, долженъ представиться сперва чувствамъ; вѣрность заключеній разума обусловливается вѣрностью чувственныхъ воспріятій.

Посему разумъ не можетъ вмѣщать въ самомъ себѣ искомаго критерія. На томъ же основаніи не можетъ заключать его въ себѣ и понятіе. Наконецъ, тоже слѣдуетъ сказать и о чувствѣ. По общему сознанію, чувства обманчивы, и нѣтъ представленія, которое не могло бы быть ложнымъ. Что такое представленіе? Чувства извѣщаютъ насъ о присутствіи предметовъ, настолько, насколько они сами поражены этими предметами. Но въ чемъ состоитъ это пораженіе? Вѣдь собственно, мы бываетъ поражены, мы бываемъ измѣнены? Да; и это измѣненіе обнаруживаетъ какъ само себя, такъ и предметъ, причиняющій его. Оно подобно свѣту, который, проявляя себя, освѣщаетъ въ тоже время и предметы, на которые онъ падаетъ; подобно свѣту, оно показываетъ предметы въ *своемъ собственномъ цвѣтѣ*. Представленіе есть особенное *измѣненіе души*. Вся задача, которую надо рѣшить, состоитъ въ слѣдующемъ:

Вполнѣ ли соотвѣтствуетъ каждое измѣненіе души внѣшнему предмету, который причиняетъ это измѣненіе?

Эту задачу предстояло рѣшить академикамъ. Они отвѣтили, но не

рѣшили ся, они предоставили своимъ противникамъ трудъ доказать совпаденіе объекта съ субъектомъ. Попробуемъ развить ихъ начала и попытаемся рѣшить эту задачу, такъ какъ она еще и до сихъ поръ волнуетъ умы метафизиковъ.

Ощущеніе ни въ какомъ случаѣ не совпадаетъ съ предметомъ, измѣненіе не совпадаетъ съ внѣшнею причиной, за исключеніемъ отношенія между причиною и дѣйствіемъ. Древніе мыслители понимали, что для приписанія какой-нибудь достовѣрности чувственному знанію, необходимо допустить, что чувства передаютъ намъ *копіи* съ предметовъ. Демокритъ первый усмотрѣлъ необходимость подобной ипотезы, и сталъ догадываться, что наши идеи суть *eidola*, или изображенія предметовъ чрезвычайно тонкія, которыя выдѣляются предметами въ видѣ испареній и входятъ въ мозгъ чрезъ поры. Мыслители, не соглашавшіеся съ подобною ипотезой, замѣнили ее другою, а именно ипотезою *впечатлѣній*. Спросите у всякаго человѣка, незнакомаго съ подобнаго рода изслѣдованіями, считаетъ ли онъ свои представленія *копіями* предметовъ, думаетъ ли онъ, что цвѣтокъ, который онъ видитъ предъ собою, существуетъ совершенно независимо отъ него и отъ всякаго другаго человѣка, и существуетъ съ тѣми же свойствами вида, запаха, вкуса и т. д.; онъ навѣрное отвѣтитъ утвердительно. Попробуйте усомниться въ этомъ, и онъ сочтетъ васъ сумашедшимъ. Но уже въ ту раннюю эпоху, о которой мы говоримъ, мыслящіе люди смотрѣли на наши представленія не какъ на копіи съ предметовъ, но какъ на простыя измѣненія души, производимыя этими предметами. Разъ допустивъ это, вы должны объявить чувственное знаніе не только невѣрнымъ, но и безусловно лживымъ. Можетъ ли подобное измѣненіе быть копіею производящей его причины? Спросите лучше, есть ли боль, причиняемая обжогомъ, копія огня? Похожа ли она сколько-нибудь на огонь? Нисколько. Она служитъ только выраженіемъ нашего отношенія къ огню, одного изъ дѣйствій, которое огонь производитъ на насъ. Тѣмъ неменѣе огонь есть предметъ, а обжогъ есть ощущеніе. Мы убѣждаемся въ существованіи предмета (огня) тѣмъ же путемъ, какимъ убѣждаемся въ существованіи другихъ предметовъ: по измѣненіямъ, производимымъ ими, т. е. посредствомъ ощущеній.

Возьмемъ другой примѣръ. Мы говоримъ, что слышимъ громъ: иными словами, мы имѣемъ представленіе о предметѣ, называемомъ громомъ. Наше ощущеніе дѣйствительно звуковое, его производитъ электрическое явленіе, называемое громомъ, дѣйствуя на нашъ слуховой нервъ. Но копія ли съ явленія наше ощущеніе? Выражаетъ ли оно сколько-нибудь природу явленія? Нѣтъ; оно выражаетъ только ощущеніе, получаемое нами отъ извѣстнаго электрическаго состоянія атмосферы.

Большинство людей охотно согласится съ этими положеніями, потому что, по весьма естественной путаницѣ понятій, говоря о представленіяхъ, подъ ними подразумѣваютъ, большею частью, представленія, получаемыя посредствомъ одного зрѣнія; такъ какъ зрѣніе сообщаетъ самое ясное знаніе, и также потому, что ипотеза, признающая наши представленія копіями предметовъ, основывается на зрѣніи. Тѣ же самыя лица, которыя охотно согласятся, что боль не есть копія съ огня, ниже какого-нибудь свойства огня, за исключеніемъ его дѣйствія на наши нервы, станутъ увѣрять, что огонь *дѣйствительно* таковъ, какимъ онъ представляется *глазамъ*, независимо отъ всѣхъ глазъ и независимо отъ самаго человѣческаго зрѣнія. Однако, еслибы всѣ чувствующія существа были вдругъ унесены съ поверхности земли, огонь не имѣлъ бы свойствъ *подобныхъ* боли, потому что боль есть измѣненіе не огня, а чувствующаго существа. Такимъ же точно образомъ, еслибы всѣ чувствующія существа исчезли вдругъ съ лица земли, огонь пересталъ бы имѣть свойства, *похожія* на свѣтъ и цвѣтъ, потому что свѣтъ и цвѣтъ суть измѣненія чувствующаго существа, причиняемыя *чѣмъ-то* внѣшнимъ, и также мало походятъ на свою причину, какъ боль, причиняемая какимъ-нибудь орудіемъ, походитъ на это орудіе.

Боль и цвѣтъ суть измѣненія чувствующаго существа. Посему весь вопросъ состоитъ въ томъ: Можетъ ли измѣненіе чувствующаго существа быть копіею своей причины? Ясно, что отвѣтъ будетъ отрицательный. Мы можемъ вообразить себѣ, видя предметъ, что наше ощущеніе есть копія его; такъ какъ мы увѣрены, что предметъ рисуется на нервной сѣткѣ глаза, уподобляемъ же мы ощущеніе зеркалу, въ которомъ отражаются предметы. Весьма трудно отрѣшиться

отъ этого предубѣжденія, но мы можемъ сознать свою ошибку, обращаясь къ ощущеніямъ, также получаемымъ нами, но только не посредствомъ зрѣнія, какъ—то къ ощущеніямъ звука, обонянія, вкуса или боли. Ясно, что эти ощущенія суть только измѣненія чувствующаго существа, *причиняемыя* внѣшними предметами, но отнюдь не *похожія* на нихъ. Мы всѣ согласны, что теплота заключается не въ огнѣ, но въ насъ, сладость не въ сахарѣ, а въ насъ самихъ; что запахъ происходитъ только отъ частицъ, которыя щекочутъ обонятельный нервъ, дѣйствуя на него. Во всѣхъ существахъ, подобныхъ по своей организаціи, эти предметы произведутъ подобныя послѣдствія, какъ—то: боль, запахъ, или сладость, но на другія существа они окажутъ иныя дѣйствія. Огонь сожжетъ бумагу, не причинивъ ей боли; сахаръ смѣшается съ водою, не возбудивъ въ ней сладкаго ощущенія.

Коренная ошибка тѣхъ, которые увѣрены, что мы видимъ предметы, *какъ они есть*, состоитъ въ ошибочномъ смѣшеніи метафоры съ фактомъ и въ убѣжденіи, что умъ есть зеркало, въ которомъ отражаются внѣшніе предметы. Бэконъ замѣчаетъ остроумно, что «человѣческое пониманіе похоже на неровное зеркало, *которое, мѣшая свою собственную природу съ природою предметовъ, обезображиваетъ и искажаетъ ихъ.*» Мы приписываетъ теплоту огню, а цвѣтъ—цвѣтку, на самомъ же дѣлѣ теплота и цвѣтъ суть *состоянія нашего сознанія*, причиняемыя при извѣстныхъ условіяхъ, огнемъ или цвѣткомъ.

Ощущеніе есть ни что иное, какъ *состояніе ощущающаго*, т. е. состояніе сознанія. Это состояніе можетъ быть причинено какою—либо внѣшнею причиной и быть столь же сложно, какъ сложна сама причина; но и въ этомъ случаѣ, оно ни что иное, какъ состояніе сознанія,—дѣйствіе, произведенное соотвѣтственною причиною. Мы сознаемъ каждое измѣненіе въ нашемъ ощущеніи и привыкаемъ, современемъ, давать опредѣленныя названія и формы причинамъ этихъ измѣненій. Но въ самомъ фактѣ сознанія нѣтъ ничего *кромѣ* сознанія. Въ нашихъ представленіяхъ мы сознаемъ только измѣненія, которыя произошли въ насъ; мы никакъ не можемъ выйти изъ области своего собственнаго сознанія, мы не въ состояніи выйти изъ самихъ себя,

и познавать предметы, причинившіе эти измѣненія. Мы можемъ только отожествить извѣстные *внѣшніе виды* съ извѣстными *внутренними измѣненіями*, напр. отожествить явленіе, называемое огнемъ, съ извѣстнымъ ощущеніемъ, которое, какъ намъ извѣстно, слѣдуетъ за нашимъ приближеніемъ къ огню. Оборачивайте на всѣ стороны фактъ сознанія, вы ничего въ немъ не увидите кромѣ измѣненія чувствующаго субъекта, причиняемаго какою—либо внѣшнею причиною. Сознаніе не есть зеркало міра; оно не даетъ вѣрнаго отраженія вещей, какъ они есть сами въ себѣ; оно даетъ только вѣрный отчетъ о своихъ собственныхъ измѣненіяхъ, *возбуждаемыхъ* внѣшними предметами.

Міръ, отдѣльно отъ нашего сознанія, т. е. non ego *quâ* non ego, міръ самъ въ себѣ, по всей вѣроятности, совершенно отличается отъ міра, какимъ мы его знаемъ; потому что все, что мы знаемъ о немъ, проходитъ черезъ наше сознаніе о томъ, какъ дѣйствуетъ этотъ міръ на *насъ*, и наше сознаніе, очевидно, есть только *состояніе насъ самихъ*, а не копія внѣшнихъ предметовъ.

Насъ спросятъ можетъ быть: изъ чего вы выводите, что дѣйствительный міръ отличенъ отъ того, какимъ онъ намъ кажется? Вопросъ этотъ весьма умѣстенъ; на него можно отвѣтить въ нѣсколькихъ словахъ. Міръ *самъ въ себѣ* долженъ отличаться отъ того, что онъ кажется въ нашемъ сознаніи, потому что мы знаемъ его только какъ отношеніе причины къ дѣйствію. Міръ есть причина, наше сознаніе—дѣйствіе. Но та же причина, вліяя на иную организацію, произвела бы и совсѣмъ иное дѣйствіе. Еслибы всѣ животныя были слѣпы, то не существовало бы предмета—*свѣта* (т. е. свѣта, какимъ мы его знаемъ), потому что свѣтъ есть *явленіе*, рождающееся отъ дѣйствія какой—то неизвѣстной причины на сѣтку глаза. Еслибы всѣ животныя были глухи, то не было бы *звука*, потому что звукъ есть *явленіе*, происходящее отъ дѣйствія неизвѣстной причины на барабанную перепонку. Еслибы у людей не было настоящей нервной системы, то не было бы ощущенія *боли*, потому что боль есть *явленіе*, происходящее отъ дѣйствія какой—либо внѣшней причины на нервную систему.

Свѣтъ, цвѣтъ, звукъ, вкусъ и обоняніе—все это состоянія со-

знанія. Что такое они за предѣлами сознанія, сами въ себѣ, этого мы не можемъ ни знать, ни вообразить, потому что мы представляемъ ихъ себѣ только тѣмъ, чѣмъ мы ихъ знаемъ. Свѣтъ, съ его миріадами формъ и цвѣтовъ, звукъ, съ его тысячекратными измѣненіями, составляютъ природу, каковою она намъ представляется. Но они не существуютъ, *какъ такіе*, отдѣльно отъ нашего сознанія; они— одежды, которыми мы одѣваемъ міръ. Природа, въ ея безчувственномъ уединеніи, есть вѣчный мракъ и вѣчное молчаніе.

Изъ этого мы заключаемъ, что міръ *самъ въ себѣ* нисколько не похожъ на міръ, какимъ онъ намъ представляется. Представленіе есть послѣдствіе; истина его заключается не *въ сходствѣ*, а *въ отношеніи*, т. е. въ изображеніи настоящаго дѣйствія міра на насъ, настоящей связи причины со слѣдствіемъ. Представленіе не есть точное подобіе міра: сознаніе—не есть зеркало, отражающее внѣшніе предметы.

Поставимъ вмѣсто метафоры «зеркало» болѣе отвлеченное выраженіе: «представленіе есть слѣдствіе дѣйствія внѣшняго предмета на чувствующее существо», тогда разсѣется большая часть путаницы, затемняющей этотъ вопросъ. Мы знаемъ, что дѣйствіе согласно съ причиною, но оно не всегда *походитъ* на причину. Слѣдствіе не есть копія причины, точно такъ же, какъ боль не есть копія прикосновенія огня къ пальцу: итакъ, слѣдовательно, представленіе никоимъ образомъ не можетъ быть точнымъ выраженіемъ предметовъ, какими они сами въ себѣ, оно показываетъ только, каковы эти предметы въ ихъ отношеніи къ намъ.

Было сказано что, хотя ни одно чувство не сообщаетъ намъ правильнаго впечатлѣнія о чемъ бы то ни было, но мы все-таки можемъ подтвердить или измѣнить показанія одного чувства свидѣтельствомъ другаго; что, въ совокупности, дѣятельность всѣхъ пяти чувствъ доставляетъ намъ вѣрное впечатлѣніе внѣшняго предмета. Это грубая ошибка: она увѣряетъ, что извѣстное число *лживыхъ* впечатлѣній достаточно для образованія одного истиннаго!

Изъ предъидущихъ посылокъ можно вывести слѣдующее заключеніе: между предметомъ и ощущеніемъ нѣтъ другаго отношенія, кромѣ отношенія причины и слѣдствія. Ощущенія не суть копіи съ предметовъ и не похожи на предметы. Такъ какъ мы можемъ знать предметы только посредствомъ ощущеній, т. е. такъ какъ мы можемъ знать только наши ощущенія, то мы никогда не въ состояніи удостовѣриться объ истинѣ относительно предметовъ.

Это положеніе возвращаетъ насъ опять къ Новой Академіи, послѣдователи которой упорно держались мнѣнія, что представленіе, будучи только измѣненіемъ души, никогда не въ состояніи открыть настоящую природу вещей.

Станемъ ли мы вмѣстѣ съ академиками утверждать, что все человѣческое знаніе обманчиво? Нѣтъ, какъ имъ, такъ и пирронистамъ, мы отвѣтимъ: вы совершенно правы, когда утверждаете, что человѣкъ не можетъ переступить за предѣлы области собственнаго сознанія, не можетъ проникнуть въ самую сущность предметовъ, не можетъ знать причинъ, а знаетъ только явленія. Но такое положеніе, хотя оно и разрушаетъ метафизику, хотя оно и запрещаетъ вдаваться въ поиски за нуменами, за сущностями и причинами, такъ какъ эти ребяческіе, потому что напрасные, поиски не касаются науки. Если все наше знаніе есть только знаніе явленій, то все-таки можетъ существовать наука явленій, вполнѣ соотвѣтствующая всѣмъ подлиннымъ потребностямъ человѣка. Если ощущеніе есть только слѣдствіе внѣшней причины, то, хотя мы никогда и не узнаемъ этой причины, мы все-таки знаемъ ея отношеніе къ намъ, т. е. ея послѣдствія. Эти послѣдствія столь же постоянны, какъ и ихъ причины; слѣдовательно можетъ существовать наука причинъ. Такая наука называется положительною наукою, которой задача прослѣдить сосуществованіе и послѣдовательность явленій, т. е. опредѣлить связь причинъ и слѣдствій черезъ всю вселенную, доступную нашему наблюденію.

Ни пирронисты, ни академики не видѣли этого убѣжища для ума; потому они и провозгласили скептицизмъ конечнымъ результатомъ всякаго изслѣдованія.

ГЛАВА V.

Общій выводъ изъ восьмой эпохи.

Мы довели наше повѣствованіе до втораго кризиса въ исторіи міросозерцанія. Скептицизмъ, придавшій такое значеніе софистамъ и закончившій первый періодъ этой исторіи, опять овладѣваетъ умами людей и на этотъ разъ съ гораздо большею силою. Сократъ опровергъ софистовъ. Кто опровергнетъ скептиковъ, кто подорветъ ихъ кредитъ?

Скептики, какъ и всѣ мыслители эпохи, о которой мы только-что говорили, назывались ли они эпикурейцами, стоиками, пирронистами или ново-академиками, — скептики, говоримъ мы, обладали страшнѣйшимъ оружіемъ. Они заимствовали это оружіе отъ Сократа, Платона и Аристотеля, съ нимъ они устремились на борьбу съ философіею и вышли изъ борьбы побѣдителями.

Вся мудрость древняго міра оказалась безсильною противъ скептиковъ. Умозрительное убѣжденіе было низведено до значенія шаткой «вѣроятности». Вѣра въ философскую истину погасла. Вѣра въ удачу силы человѣка, въ этомъ направленіи, исчезла; философія сдѣлалась невозможна.

Но одна особенность Сократова ученія уцѣлѣла среди самаго скептицизма. Сократъ сдѣлалъ этику главнымъ предметомъ своихъ изслѣдованій: и всѣ послѣдующіе мыслители придавали ей такое значеніе, которое было не слыхано до тѣхъ поръ. Философія довольствовалась

ученіемъ стоиковъ, основаннымъ на здравомъ смыслѣ, и вѣроятностями скептиковъ; эти начала, хотя и слабы въ качествѣ философскихъ, были достаточно дѣйствительны въ качествѣ нравственныхъ началъ. Здравый смыслъ могъ оказаться дурнымъ основаніемъ для метафизическихъ или научныхъ умствованій, но онъ не такъ дуренъ какъ основаніе для системы нравственности.

Поэтому протестъ, учиненный скептицизмомъ противъ всякой философіи, не отличался такимъ анархическимъ направленіемъ, какъ протестъ софистовъ; но онъ былъ гораздо энергичнѣе, страшнѣе. Въ мудрости того вѣка не нашлось на него лекарства. Послѣдній крикъ отчаянія, казалось, вырвался изъ груди сбитыхъ съ толку мыслителей, когда они объявили, что ихъ предшественники безнадежно ошибались и что эти заблужденія не излечимы.

Зрѣлище было въ самомъ дѣлѣ грустное. Надежды и стремленія столькихъ великихъ умовъ казались безвозвратно осужденными; борьба столькихъ людей, начиная съ Θалеса, который первый задалъ себѣ вопросъ: откуда происходитъ все сущее, до замысловатой систематизаціи формъ мышленія, занимавшей Аристотеля—напряженія всѣхъ этихъ людей окончились скептицизмомъ. Изъ богатой жатвы ихъ усилій едва-ли можно собрать что-нибудь, кромѣ доводовъ противъ возможности той философіи, которую они съ такимъ усердіемъ старались создать. Цѣлые вѣка мышленія не подвинули умъ ни на шагъ къ рѣшенію задачъ, которыя онъ поставилъ себѣ, будучи еще ребенкомъ. Мышленіе началось съ ребяческаго вопроса и кончилось старческимъ сомнѣніемъ. Мысль нетолько усомнилась въ предлагаемыхъ рѣшеніяхъ великой задачи; она усомнилась даже въ возможности какого бы то ни было рѣшенія. Это не было сомнѣніе начинающее, но сомнѣніе замыкающее изслѣдованія; оно не питалось уже никакими иллюзіями.

Таковъ былъ второй кризисъ греческой философіи. Испытавъ такое нападеніе, разумъ могъ найти убѣжище только въ вѣрѣ; слѣдующій періодъ и открывается попыткою построить религіозную философію.

ДЕВЯТАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ ВСТУПАЕТЪ ВЪ СОЮЗЪ СЪ ВѢРОЮ; АЛЕКСАНДРІЙСКАЯ ШКОЛА.

ГЛАВА I.

Появленіе новоплатонизма.

§ 1. Александрія.

Греція не могла болѣе пріютить философіи. Лишившись поклонниковъ на родинѣ, философія принуждена была искать ихъ въ чужихъ странахъ. Настало время, когда всѣ задачи казались порѣшенными и окончательно упраздненными. Всѣ системы, какія только могла выдумать человѣческая изобрѣтательность, были выдуманы древними мыслителями; ни одна изъ нихъ не устояла предъ строгой критикой. Въ древнѣйшихъ лѣтописяхъ міросозерцанія каждый вновь возникающій вопросъ составлялъ новый рѣшительный шагъ впередъ; каждое возбужденное сомнѣніе усиливало умственную дѣятельность; предложить вопросъ значило пробудить въ людяхъ новый взглядъ на предметъ. Теперь всѣ вопросы были уже перепробованы. Подъ новыми формами, являлись все тѣ же старые вопросы; ничто не могло уже подстрекать пытливость, ничто не могло дать мыслителямъ надежды на успѣхъ.

Сознавая свою неспособность ставить новые вопросы или давать

новые отвѣты на прежніе вопросы, философы схватились за единственное, оставшееся имъ, средство пріобрѣсти славу: они стали путешествовать. Они занесли свои ученія въ Египетъ и въ Римъ; тамъ ихъ слушали съ удивленіемъ и наслажденіемъ. Ихъ старыя системы были новостью для народа, не имѣвшаго своихъ собственныхъ ученій; книги въ то время были страшно дороги, живая рѣчь составляла единственный способъ преподаванія; неудивительно, что чужестранцы пользовались радушнѣйшимъ пріемомъ; приносимыя ими ученія были столь же неожиданны, какъ будто-бы они были только-что изобрѣтены.

Изгнанная изъ Греціи, философія явилась милой гостьей въ Александріи и въ Римѣ; но въ обоихъ мѣстахъ она была иностранка и ей не удалось получить права гражданства. Несмотря на то, все-таки въ Александріи она достигла необыкновеннаго блеска; люди, которые явились ея представителями, сообщили ей такую оригинальность и такое вліяніе, какими она никогда не пользовалась въ Римѣ.

Римская философія была лишь слабымъ отраженіемъ греческой, потому мы не отводимъ ей особаго мѣста въ нашей исторіи. Вошло въ моду говорить и писать по-гречески, дѣтей римскихъ учили греческіе рабы. Юношамъ преподавали греческіе профессора философію и риторику. Посѣщеніе Аѳинъ считалось необходимымъ для окончательнаго образованія молодаго человѣка. Тамъ набрался Цицеронъ своихъ ученыхъ идей, которыя онъ развивалъ впослѣдствіи въ увлекательныхъ бесѣдахъ. Оттуда вывезъ Горацій ту легкую и безпечную философію, сквозящую въ блестящемъ хрусталѣ его стиха. Прогуливаясь отъ академіи къ портику и отъ портика къ саду, онъ пропитался тѣмъ скептицизмомъ, который охлаждалъ его поэтическій энтузіазмъ; онъ научился систематизировать тотъ мечтательный эпикуреизмъ, который придаетъ столь оригинальный характеръ его поэмамъ; тотъ эпикуреизмъ, который въ соединеніи съ нѣсколько послѣобѣденною вольностью и добродушіемъ дѣлаетъ его любимцемъ свѣтскихъ людей.

Въ Римѣ философія придавала особенный оттѣнокъ поэзіи, сообщала вѣсъ краснорѣчію, методъ юриспруденціи и служила темой для разговоровъ; но она не легла въ основаніе убѣжденій серьозныхъ людей, не пустила корней въ народную жизнь и не порождала великихъ мыслителей.

Совсѣмъ иное видимъ мы въ Александріи. Тамъ возникли цѣлыя школы, и введены новые элементы въ старыя ученія. Великіе мыслители—Плотинъ, Проклъ, Порфирій прославили свою родину. Тамъ философія нашла такого соперника, одной борьбы съ которымъ было уже достаточно для покрытія ея безсмертною славою; этимъ соперникомъ было христіанство.

Александрійская школа имѣетъ всѣ права на славу, какъ справедливо замѣчаетъ г. Сессе: (*) геній, власть и долговѣчность освятили ее. Только она въ эпоху паденія возбудила вновь плодовитость древней цивилизаціи и создала цѣлый рядъ славныхъ именъ. Плотинъ, ея настоящій основатель, воскресилъ Платона. Проклъ далъ міру другаго Аристотеля; а въ лицѣ Юліана Отступника она пріобрѣла господство надъ міромъ. Въ продолженіе 3-хъ столѣтій она была страшнымъ соперникомъ величайшей силѣ когда-либо являвшейся на землѣ—силѣ христіанства; она пала въ борьбѣ, но пала вмѣстѣ съ цивилизаціей, которой служила послѣднимъ оплотомъ.

Александрія, средоточіе гигантской торговли, скоро стала митрополіей науки, оспаривавшей первенство у Аѳинъ. Александрійская библіотека пользуется такою извѣстностью, что достаточно только вскользь упомянуть о ней. Этому-то книгохранилицу и людямъ, собиравшимся въ немъ, обязаны мы великими учеными трудами по философіи и литературѣ, оказавшими такъ много пользы міру. Мы не въ состояніи перечислять здѣсь всѣхъ ученыхъ, прославившихъ *Александрію*; достаточно назвать математика Эвклида, астрономовъ Конона и Гиппарха; географа Эратосѳена и литературнаго критика Аристарха. Тамъ были и философы, остроумный скептикъ Лукіанъ, поэты: Аполлоній Родоскій, Каллимахъ, Ликофронъ, Трифіодоръ и, наконецъ, сладкій идиллистъ Ѳеокритъ.

Интересное зрѣлище. Рядомъ съ Александрійскимъ музеемъ ростетъ до ужасающихъ размѣровъ значеніе христіанскихъ дидаскалій. Въ одномъ и томъ же городѣ открываютъ свои школы: Филонъ — еврей и пирронистъ Энесидемъ. Тамъ же является Аммоній Саккасъ. Пропо-

(*) Великолѣпная статья Emile Saisset въ Revue des Deux Mondes, 1844 III, 783.

вѣдь Климента Александрійскаго раздается въ городѣ, по которому прохаживается Лукіанъ. Арій и Анастасій учатъ здѣсь послѣ Плотина. Греческій скептицизмъ, іудейство, платонизмъ, христіанство имѣютъ своихъ представителей въ ближайшемъ разстояніи отъ храма Сераписа!

§ 2. Филонъ.

Александрія, какъ мы видѣли, служила театромъ разныхъ столкновеній; изъ нихъ особенно занимательно для насъ столкновеніе новоплатониковъ съ христіанскими отцами.

Подъ именемъ александрійской школы довольно сбивчиво подразумѣваютъ всѣхъ мыслителей, искавшихъ убѣжища отъ скептицизма въ новой философіи, основанной на новыхъ началахъ. Хотя всѣ эти разнообразные мыслители никоимъ образомъ не могутъ быть соединены въ одну школу, тѣмъ неменѣе всѣ они представляютъ собою особое движеніе и образуютъ новую эпоху въ исторіи философіи. Замѣтимъ только, что выраженія: «александрійская школа» и «новоплатонизмъ» никакъ не совпадаютъ; первое есть названіе цѣлаго движенія, послѣднее—знаменитѣйшій моментъ этого движенія.

Филонъ-еврей является первымъ въ ряду новоплатониковъ. Онъ родился въ Александріи за нѣсколько лѣтъ до Р. Х. Вліяніе греческихъ идей давно уже чувствовалось въ Александріи, и Филонъ толковалъ еврейскія книги сильно въ духѣ греческихъ идей. Геній его имѣлъ восточный характеръ, но по воспитанію Филонъ былъ грекъ; въ результатѣ вышло странное смѣшеніе мистицизма и діалектики (*). Онъ многимъ обязанъ Платону, но можетъ-быть, еще больше Новой Академіи. Карнеадъ научилъ его сомнѣваться въ истинности чувственнаго знанія и отрицать право разума на званіе критеріума истины.

До этого пункта Филонъ сходился съ греками; до этого пункта

(*) Апостолъ Павелъ весьма наглядно изображаетъ національныя особенности евреевъ и грековъ: «Іудеи знаменія (т. е. чуда) просятъ, и Еллины премудрости (т. е. философіи) ищутъ.» 1 къ Коринѳ. I, 22.

довела его діалектика. Но въ умѣ его кромѣ греческаго былъ еще другой элементъ, а именно: восточный, мистическій. Если человѣческое знаніе—обманъ, то мы должны искать истины въ какой-либо высшей сферѣ. Чувства могутъ обманывать; разумъ быть можетъ безсиленъ; но есть еще одна способность въ человѣкѣ — вѣра. Настоящая наука есть даръ Бога, имя ея—вѣра; источникъ ея есть благость Бога; рождающая ее причина—благочестіе.

Это понятіе не заимствовано у Платона, хотя оно платоническое. Платонъ никогда не осудилъ бы такимъ образомъ разумъ ради вѣры; однако и онъ также училъ, что нельзя знать природу Бога, хотя можно доказать существованіе Бога. Въ этомъ отношеніи онъ согласился бы съ Филономъ. Но хотя Платонъ не называетъ науки даромъ Бога, однако въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ о добродѣтели; весь разговоръ его *Менонъ* посвященъ доказанію того, что добродѣтели нельзя учить, потому что она не предметъ пониманія, а даръ Бога. Доводы, приведенные въ *Менонѣ*, легко могли навести Филона на мысль примѣнить ихъ къ философіи.

Съ этого пункта философія Филона становится уже богословіемъ. Богъ невыразимъ, непостижимъ; его существованіе можетъ быть извѣстно, но Его природа никогда не будетъ извѣстна; ὁ δ'ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. Знать, что Богъ существуетъ, значитъ имѣть само по себѣ знаніе, что Онъ единъ, совершененъ, простъ, неизмѣненъ и *лишенъ всякихъ аттрибутовъ*. Это знаніе содержится въ простомъ знаніи о его существованіи. Если Богъ существуетъ, то онъ не можетъ быть инымъ. Такое знаніе конечно еще не есть знаніе того, въ чемъ состоитъ совершенство Бога. Наши взоры не проникаютъ въ тайну его естества. Мы можемъ только вѣровать.

Не зная Бога въ его естествѣ, мы можемъ однако получить нѣкоторое понятіе о его божественности; мы познаемъ его въ *Словѣ*. Это λόγος или *слово* (употребляя это выраженіе въ его библейскомъ значеніи) занимаетъ курьезное мѣсто во всѣхъ мистическихъ системахъ. Такъ какъ Богъ непостижимъ и недоступенъ, то необходимо нѣчто посредствующее между Богомъ и человѣкомъ, это-то посредствующее существо мистики и называютъ *Словомъ*.

Слово, по мнѣнію Филона, есть мысль Бога. Эта мысль бываетъ двоякая: λόγος ἐνδιάθετος, мысль, вмѣщающая въ себѣ всѣ идеи (идеи въ платоновскомъ смыслѣ), т. е. мысль, какъ мысль; и λόγος προφορικός, мысль *осуществленная*, т. е. мысль ставшая міромъ.

Въ этихъ трехъ ѵпостасяхъ божества есть уже предчувствіе тройцы Плотина. Первая — Богъ-отецъ, вторая — сынъ божій, т. е. λόγος; третья—сынъ λόγος'а, т. е. міръ.

Этотъ краткій очеркъ Филонова богословія достаточно объяснятъ намъ примѣромъ два великіе факта, пониманіе которыхъ для насъ очень важно: 1) связь платонизма съ восточнымъ мистицизмомъ; 2) совершенно новое направленіе, данное философіи вслѣдствіе соединенія ея опять съ религіею. Это-то направленіе и характеризуетъ движеніе александрійской школы. Разумъ оказался вполнѣ безсильнымъ рѣшить великіе вопросы философіи, поднятые въ то время. Разныя школы употребляли разные методы и всѣ пришли къ одному результату. Скептицизмомъ оканчивалось всякое столкновеніе. «Однакоже, говорили мистики, мы имѣемъ идею о Богѣ и его благости, мы имѣемъ неискоренимую вѣру въ его существованіе, въ совершенство его природы, слѣдовательно и въ благодѣтельность его намѣреній. Эти идеи не врождены намъ; еслибы онѣ были врождены, то онѣ составляли бы достояніе всѣхъ людей, всѣхъ народовъ. Но откуда же являются онѣ, если онѣ не врождены? Не изъ разума; не изъ опыта; слѣдовательно изъ вѣры.

Философія, — объясняйте ее какъ хотите, — вполнѣ дитя разума: она есть попытка объяснить разумомъ тайны, среди которыхъ мы «движемся, живемъ и существуемъ.» Можно съ полнымъ правомъ сказать: «разумъ не способенъ рѣшить задачи, предлагаемыя ему»; но мы не имѣемъ права присовокупить: «*слѣдовательно*, мы должны призвать на помощь вѣру.» Въ философіи разумъ долженъ или царствовать одинъ или сложить съ себя правленіе. Никакая сдѣлка невозможна. Если есть вещи между небомъ и землею, о которыхъ никогда не снилось нашей философіи, которыя никогда не входили въ возможную область нашей философіи, то мы можемъ имъ вѣрить, но не можемъ окрестить эту вѣру именемъ философской.

Одно изъ двухъ — или разумъ способенъ рѣшить свои задачи или

нѣтъ; въ первомъ случаѣ, его попытка—философская, во второмъ—она ребяческая. Всякое покушеніе смѣшать вѣру съ разумомъ въ дѣлѣ, исключительно подлежащемъ разуму, будетъ неудачно. Мы не говоримъ, что разумъ не можетъ сознательно оправдать того, что безсознательно принимается вѣрою; мы говоримъ только, что призвать вѣру на помощь разуму значитъ совершенно уничтожить *философскій* характеръ изслѣдованія. Разумъ можетъ оправдывать вѣру; но вѣра не должна доставлять выводы для философіи. Какъ только разумъ оставляется, то и философія исчезаетъ; каждое объясненіе, предлагаемое тогда, есть богословское объясненіе и подлежитъ повѣркѣ иными способами чѣмъ тѣ, которыхъ требовало бы философское объясненіе.

Всѣ міросозерцанія были сначала богословскія, но современемъ разумъ робко дошелъ до такъ-называемыхъ естественныхъ объясненій и, какъ только онъ почувствовалъ въ себѣ довольно силы для самостоятельности, явилась философія. Въ древнихъ міросозерцаніяхъ іонійцевъ мы видѣли первыя усилія разума объяснить таинства. Чѣмъ дальше развивалась философія, тѣмъ становилось очевиднѣе, что задачи, за которыя брались древніе мыслители, на самомъ дѣлѣ мало приближались къ рѣшенію. Мыслители только теперь начали оцѣнивать по достоинству ихъ крайнюю неудоборѣшимость. Эта неудоборѣшимость съ каждымъ днемъ становилась яснѣе, пока наконецъ ее не признали непобѣдимою. Разумъ объявленъ несостоятельнымъ. Тогда вѣра, въ теченіе столькихъ лѣтъ покинутая, снова призвана была на помощь изслѣдователямъ. Иными словами: философія, сознавая свое безсиліе, уступила свои права богословію.

Итакъ, когда мы скажемъ, что направленіе, данное человѣческому уму александрійской школой въ связи ея съ христіанствомъ (единственныя два духовныя движенія, матеріально вліявшія на эпоху, о которой мы говоримъ теперь), было направленіе богословское, то читатель пойметъ тотчасъ громадное значеніе этой философіи и приготовится пойти за нами при изложеніи нами мистическихъ ученій Плотина.

ГЛАВА II.

Борьба христіанства съ новоплатонизмомъ.

§ 1. Плотинъ.

Несмотря на всѣ препятствія христіанство дѣлало прочные и быстрые успѣхи. Въ то время когда апостолы, то чтимые какъ евангелисты, то оскорбляемые и побиваемые каменьями какъ враги, переносили свою проповѣдь изъ одного города въ другой, новоплатоники разработывали сѣмена, брошенныя Филономъ; и нетолько строили богословіе, но даже пытались построить на немъ церковь. Они воображали, что древняя религія можетъ успѣшно соперничать съ христіанствомъ, которое съ каждымъ днемъ дѣлало новый шагъ въ господствѣ надъ умами людей.

Христіанство восторжествовало безъ большихъ затрудненій. Съ чисто нравственной точки зрѣнія его превосходство было очевидное. Александрійцы преувеличили и довели до крайности фальшивое направленіе, плоды котораго мы уже видѣли въ циникахъ и стоикахъ—стремленіе презирать человѣчество. Плотинъ стыдился, что у него есть тѣло: презрѣніе человѣческой личности не можетъ идти далѣе. Что же давали они взамѣнъ? экстазъ, поглощеніе личности божествомъ, божество, недоступное и пониманію и любви, божество, до котораго душа можетъ дойти только полнымъ уничтоженіемъ своей личности!

Попытка новоплатониковъ, какъ и слѣдовало ожидать, не имѣла успѣха; но къ этой школѣ принадлежали многіе великіе таланты; она надѣлала много шуму въ мірѣ. Эпоха новоплатонизма, по замѣчанію г. Сессе, распадается на три періода. Первый наименѣе блестящій, но наиболѣе плодотворный, есть періодъ Аммонія Саккаса и Плотина. Александрійскій носильщикъ становится главою школы; геніальные люди внимаютъ ему, среди ихъ видимъ Плотина, Оригена и Лонгина. Эта школа ростетъ незамѣтно и получаетъ прочное основаніе вслѣдствіе развитія метафизической системы. Плотинъ, творецъ этой системы, вскорѣ потомъ читаетъ лекціи въ Римѣ съ изумительнымъ успѣхомъ. Съ этихъ поръ александрійская школа вступаетъ во второй періодъ своего существованія. Съ Порфиріемъ и Ямвлихомъ она становится чѣмъ-то въ родѣ церкви и оспариваетъ у христіанства власть надъ міромъ. Въ лицѣ Константина христіанство вступило на престолъ. Новоплатонизмъ свергаетъ его и воцаряется въ лицѣ Юліана Отступника. Но здѣсь замѣтимъ разницу. Съ утратою Константина, Христіанство нисколько не потеряло своей дѣйствительной силы; потому что эта сила лежала въ убѣжденіяхъ, а не въ поддержкѣ со стороны властителей; это была духовная сила, вѣчно дѣйствующая, вѣчно плодотворная. Напротивъ того вмѣстѣ съ Юліаномъ новоплатоники потеряли всю свою власть и политическую и религіозную. Третій періодъ начинается этою потерею. Геній Прокла озаряетъ его послѣднимъ лучемъ славы. Напрасно пытался онъ оживить научный духъ платонизма, подобно тому какъ Плотинъ старался оживить религіозный духъ язычества; всѣ его необычайныя усилія были тщетны. Въ правленіе Юстиніана александрійская школа погасла.

Такова внѣшняя исторія школы; бросимъ теперь взглядъ на ученія, выработанныя ею. Александрійцы были преимущественно эклектики, съ этой стороны большая часть ихъ произведеній была только повтореніемъ и воспроизведеніемъ идей прежнихъ мыслителей. Историкъ долженъ бросить всѣ эти повторенія и ограничиться только тѣми идеями, которыя носятъ на себѣ печать оригинальности. Своеобразность александрійцевъ состоитъ въ употребленіи платоновой діалектики, какъ проводника къ мистицизму и пантеизму; въ соединеніи восточныхъ ученій съ греческою діалектикою; въ оправданіи вѣры посредствомъ разума.

Есть три главные пункта въ этой философіи, заслуживающіе вниманія: александрійская діалектика, теорія тройцы и начало исхожденія (эманаціи). Въ діалектикѣ своей они были платоники; въ теоріи тройцы мистики, въ началѣ исхожденія — пантеисты.

§ 2. Александрійская діалектика.

Намъ уже достаточно извѣстна сущность платоновой діалектики; посему мы можемъ, избѣгая излишнихъ повтореній, упомянуть только, что Плотинъ руководился ею. Но хотя діалектика составляла основу александрійской школы, она не служила, какъ у Платона, основаніемъ для *убѣжденія*. Діалектика была достаточна въ области человѣческой философіи, но оставались задачи внѣ ея, для которыхъ нуженъ былъ иной методъ.

Плотинъ соглашался съ Платономъ, что можетъ быть только одна наука универсаловъ. Каждая отдѣльная вещь есть только скоропреходящее явленіе, лишенное дѣйствительнаго бытія и поэтому не могущее служить предметомъ философіи. Только одни универсалы, идеи, имѣютъ реальное бытіе. Но и они не подчинены ли высшему бытію? Феномены подчинены нуменамъ; но сами нумены подчинены единому нумену. Иными словами, видимый міръ есть только внѣшній видъ идеальнаго міра, а идеальный міръ, въ свою очередь, есть только одинъ изъ видовъ (тѣло) божескаго бытія.

Рождается вопросъ: какимъ образомъ знаемъ мы что-либо о Богѣ? Чувственный внѣшній міръ познаемъ мы посредствомъ чувствъ; намъ доступны проблески міра идеальнаго посредствомъ *воспоминаній*, пробуждаемыхъ въ насъ чувственнымъ міромъ, но какъ сдѣлать послѣдній шагъ, какимъ образомъ узнать божество?

Я есмь существо конечное; какъ же могу я понимать безконечное? Какъ только я безконечное, то я самъ стану безконеченъ, т. е. я перестану быть самимъ собою, конечнымъ существомъ, сознающимъ свое собственное отдѣльное существованіе (*). Слѣдовательно, если я

(*) Τίς ἂν οὖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἕλοι ὁμοῦ πᾶσαν; εἰ γὰρ ὁμοῦ πᾶσαν, τί ἂν τις αὐτοῦ διαφέροι. Plotinus, Enn. v. lib. V, c. 10.

могу дойти до познанія безконечнаго, то не помощью разума, который также конеченъ и обнимаетъ лишь конечные предметы, но помощью какой-либо высшей способности, притомъ способности безличной, *отожествляющей себя съ своимъ предметомъ*. Тожество субъекта съ объектомъ, мысли съ мыслимымъ предметомъ — вотъ единственно возможное основаніе знанія. Это положеніе, въ которомъ многіе изъ нашихъ читателей могутъ узнать основное положеніе новѣйшаго нѣмецкаго міросозерцанія, столь далеко отстоитъ отъ всѣхъ обыкновенныхъ понятій, что мы должны остановиться, чтобы объяснить его. Безъ него новоплатонизмъ немыслимъ.

Знаніе и бытіе тожественны; знать больше значитъ быть большимъ. Конечно отсюда не вытекаетъ нелѣпое заключеніе, что знать лошадь значитъ быть лошадью: все, что мы знаемъ о лошади, ограничивается только перемѣнами, производимыми въ насъ извѣстною внѣшнею причиною; отожествляя наши внутреннія перемѣны съ этою внѣшнею причиною, мы называемъ ее лошадью. Здѣсь знаніе и бытіе тожественны. Въ дѣйствительности мы ничего не знаемъ о внѣшней причинѣ (о лошади), мы знаемъ только состояніе нашего собственнаго существа; слѣдовательно, сказать: «въ нашемъ знаніи лошади мы тоже, что лошадь.» значитъ тоже, что сказать на необыкновенномъ языкѣ: наше знаніе есть состояніе нашего бытія, не болѣе. Разсужденіе о представленіяхъ въ четвертой главѣ предъидущей эпохи есть съ нашей стороны попытка доказать, что знаніе есть только состояніе нашего собственнаго сознанія, вызванное какою-либо неизвѣстною причиною. Причина *должна* оставаться неизвѣстною, такъ какъ знаніе есть дѣйствіе, а не причина.

Вамъ подаютъ яблоко; вы его видите, ощупываете, пробуете, обоняете; вы, говорятъ, знаете его. Въ чемъ состоитъ это знаніе? Просто въ сознаніи разныхъ путей, которыми яблоко *дѣйствуетъ на васъ*. Если вы слѣпы и не можете видѣть его, то для васъ оно обладаетъ однимъ качествомъ меньше, т. е. ему недостаетъ одного изъ способовъ, которыми оно могло бы дѣйствовать на васъ. Если вы лишены обонянія и вкуса: то въ вашемъ пониманіи яблока будутъ еще два пробѣла. Такъ что по мѣрѣ отниманія у васъ вашихъ чувствъ, мы отнимаемъ у яблока всѣ его качества; имыми словами: мы отнимаемъ у него средства дѣйствовать на васъ. Ваше знаніе яблока обра-

тилось въ ничтожество. Точно также, одаряя васъ бо́льшимъ числомъ чувствъ, мы увеличиваемъ качества яблока; мы увеличиваемъ ваше знаніе, расширяя ваше бытіе. Въ этомъ смыслѣ знаніе и бытіе тожественны; знаніе есть состояніе познающаго бытія.

«Если», говоритъ Плотинъ, «знаніе тоже, что познаваемый предметъ, то конечное, какъ конечное, никогда не можетъ познать безконечнаго, ибо оно не можетъ *быть* безконечнымъ. Посему пытаться знать безконечное посредствомъ разума есть напрасное усиліе: оно можетъ быть узнаваемо только непосредственнымъ присутствіемъ, παρουσία. Способность, посредствомъ которой душа отрѣшается отъ своей личности, есть восторгъ (экстазъ). Въ этомъ восторгѣ душа освобождается изъ матеріальной своей темницы, лишается индивидуальнаго сознанія и утопаетъ въ безконечномъ умѣ, отъ котораго она исходитъ. Въ этомъ восторгѣ она созерцаетъ реальное бытіе: она отожествляется съ предметомъ своего созерцанія.»

Энтузіазмъ, на которомъ основанъ этотъ восторгъ, не есть постоянно присущая намъ способность, въ родѣ разума или представленія (perception), это только переходное состояніе, длящееся по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока продолжается наше *личное* существованіе въ этомъ мірѣ. Это мгновенный блескъ молніи, перемѣняющій *воспоминаніе* въ *интуицію*, ибо въ эту минуту плѣненная душа отдается опять своему родителю—Богу. Узы, соединяющія душу съ тѣломъ, смертны; и Богъ, отецъ нашъ, изъ состраданія къ намъ, сдѣлалъ эти мучащія насъ узы ломкими и тонкими; по благости своей Онъ даетъ намъ минуты отдыха: Ζεὺς δὲ πατὴρ ἐλεήσας πονουμένας, θνητὰ αὐτῶν τὰ δεσμὰ ποιῶν περὶ ἃ πονοῦνται, δίδωσιν ἀναπαύλας ἐν χρόνοις.

Замѣчателенъ восточный и мистическій характеръ этого понятія; но въ тоже время мы можемъ подмѣтить въ немъ и платоновскій элементъ. Платонъ въ своемъ *Іонѣ* говоритъ о цѣпи вдохновенія, спускающейся отъ Аполлона къ поэтамъ, отъ поэтовъ къ рапсодамъ, отъ рапсодовъ цѣпь въ послѣднихъ звѣньяхъ своихъ доходитъ до душей влюбленныхъ и философовъ, которые, хотя не способны передавать другимъ божественный даръ, но все-таки волнуются имъ. Александрійцы допускаютъ тоже божественное вдохновеніе; не то вдохновеніе, которое согрѣваетъ только и возноситъ сердце, но вдохновеніе, открывающее истину, непонятную

и недоступную разуму. Дойти до вершины и снять покрывало съ божества можно, пройдя всѣ науки и съ трудомъ взбираясь по всѣмъ ступенямъ діалектики; но можно также вмѣсто медленнаго восхожденія очутиться однимъ прыжкомъ на этой высотѣ силою добродѣтели или силою любви. Источникъ откровенія будетъ всегда одинъ и тотъ же. Поэтъ, пророкъ и философъ отличаются только своими точками отправленія. Хотя діалектика есть достойный уваженія методъ, но она единственный вѣрный путь къ восторгу. Все, что очищаетъ душу и приближаетъ ее къ ея первичной простотѣ, можетъ повести къ восторгу. Кромѣ того въ самыхъ характерахъ людей есть коренныя различія. Нѣкоторыя души восхищаются красотой,—таковы души артистовъ. Другія восхищаются единствомъ и соразмѣрностью — это души философовъ. Третьи болѣе всего поражаются нравственными совершенствами, — это благочестивыя, пылкія души, живущія одною религіей.

Такимъ образомъ переходъ отъ простаго ощущенія или воспоминанія къ восторгу можетъ совершиться трояко: посредствомъ музыки (въ древнемъ, обширномъ значеніи этого слова), посредствомъ діалектики и посредствомъ любви или молитвы. Результатъ всегда одинъ и тотъ же—побѣда всеобщаго надъ индивидуальнымъ.

Вотъ отвѣтъ александрійцевъ на старый вопросъ: какъ узнавать Бога? Разумъ человѣка не состоятеленъ для достиженія этого знанія, потому что конеченъ, а конечное не можетъ обнять безконечнаго. Но человѣкъ имѣетъ понятіе о божествѣ, слѣдовательно, онъ необходимо получилъ его какимъ-нибудь образомъ. Весь вопросъ въ томъ, какимъ путемъ достигъ онъ до этого знанія. Христіанскіе отцы удовлетворительно отвѣчали на этотъ вопросъ, ссылаясь на откровеніе. Александрійцы могли отвѣчать только весьма неудовлетворительно, признавая восторгъ посредникомъ общенія, ибо въ восторгѣ, говорили они, душа лишается своей личности и погружается въ умъ безконечный.

Эта философія представляетъ намъ поучительный примѣръ того безъисходнаго круга, въ которомъ осуждены вращаться всѣ подобныя разсужденія: «Бѣдное, конечное существо въ безднѣ безпокойно волнующагося, безконечнаго бытія.» Это конечное существо покушается постигнуть свою среду и истощаетъ свой самонадѣянный умъ въ этой невозможной попыткѣ. Александрійцы сознавали, что конечное, *какъ* конечное, не можетъ понять безконечнаго, и потому они были послѣдовательны въ своей ипотезѣ о томъ, что конечное можетъ на одну минуту превратиться въ безконечное. Но интересны основанія, на которыхъ построена эта ипотеза. Аксіома состоитъ въ слѣдующемъ: конечное *не можетъ* понимать безконечнаго. Задача состоитъ въ томъ: какъ *можетъ* конечное понять безконечное? Рѣшеніе дано слѣдующее: конечное должно обратиться въ безконечное. Какъ ни нелѣпо такое заключеніе, но оно выведено сильными умами изъ посылокъ повидимому неоспоримыхъ. Это одна лишь изъ многихъ нелѣпостей, неразлучныхъ съ попытками на рѣшеніе неразрѣшимыхъ задачъ.

§ 8. Александрійская троица.

Мы уже говорили, что философія александрійцевъ была богословская, можно сказать, что все ихъ богословіе сосредоточивалось въ ихъ ученіи о троицѣ. Догматъ о Святой Троицѣ, въ связи его съ таинствомъ воплощенія, которое неразлучно съ таинствомъ искупленія, составляетъ, по замѣчанію Сессе, основу всей христіанской метафизики. Большая часть важнѣйшихъ ересей, каковы аріанство, сабелліанизмъ, несторіанство и т. п., возникли изъ несогласія относительно нѣкоторыхъ частей этого ученія. Посему, съ исторической точки зрѣнія, весьма важно опредѣленіе его происхожденія. Нѣкоторые считаютъ александрійскую троицу первообразомъ христіанской, другіе обвиняютъ александрійцевъ въ подражательности. Споръ веденъ былъ съ большимъ ожесточеніемъ съ обѣихъ сторонъ. Мы не можемъ останавливаться на немъ, онъ лежитъ внѣ задачи нашего трудэ, но мы считаемъ необходимымъ указать на него (*).

Догматъ александрійцевъ о Троицѣ можетъ быть изложенъ слѣдующимъ образомъ: Богъ тройственъ и въ тоже время единъ. Его

(*) Тѣ изъ нашихъ читателей, которые пожелаютъ имѣть полное понятіе объ этомъ вопросѣ, могутъ прочесть: *Jules Simon*, Histoire de l'Ecole d'Alexandrie, I, 308—41, или приведенную нами прежде статью *Emile Saisset* въ Revue des Deux Mondes.

природа вмѣщаетъ въ себѣ три отдѣльныя упостаси (субстанціи, т. е. лица), которыя втроемъ образуютъ одно существо. Первая есть единство; не одно существо и даже не бытіе, а просто единство. Вторая есть умъ тожественный съ бытіемъ. Третья есть всемірная душа, причина всякой дѣятельности и жизни.

Такова формула догмата. Посмотримъ теперь, какимъ образомъ онъ вытекаетъ изъ александрійской діалектики. Когда мы смотримъ на внѣшній міръ и замѣчаемъ его постоянныя измѣненія, что̀ представляется прежде всего нашему уму причиною всѣхъ этихъ перемѣнъ? Жизнь. Весь міръ живетъ, и нетолько живетъ, но, повидимому, даже участвуетъ въ жизни сходной съ нашею. Всматриваясь глубже, мы замѣчаемъ, что сама жизнь есть дѣйствіе какой-то высшей причины; эта причина должна заключаться во всеобщемъ, которое мы стремимся открыть. Наша логика говоритъ намъ, что оно есть дѣятельность, движеніе. Но это движеніе не далеко заведетъ насъ въ объясненіи. Скоро окажется, что миріады явленій природы представляютъ собою не простую, а *разумную* дѣятельность. Не случай управляетъ міромъ. Умъ проявляется всюду. Итакъ причина искомая наконецъ открыта: это *разумная дѣятельность*. Но что же она, какъ не таинственная сила, пребывающая въ насъ, управляющая нами, толкающая насъ. Что же эта разумная дѣятельность, какъ не душа? Душа, которая насъ толкаетъ и нами управляетъ, есть образъ души, толкающей и управляющей міромъ. Богъ есть превѣчная душа, ψυχή. Это первая упостась александрійцевъ. При болѣе внимательномъ анализѣ, это понятіе оказывается менѣе удовлетворительнымъ. Діалектикъ, все искусство котораго состоитъ въ дѣленіи и подраздѣленіи съ цѣлью дойти до чистаго единства, который то и дѣлаетъ, что распутываетъ скомканный мотокъ умозрѣнія, чтобы вылупить изъ него Единое, заключенное во Многомъ, діалектикъ, воспитанный въ школахъ Платона и Аристотеля, не могъ удовлетвориться столь сложнымъ понятіемъ, какова разумная дѣятельность. Въ ней умѣщаются по крайней мѣрѣ двѣ совершенно отдѣльныя по своей природѣ идеи, а именно: разумъ и движеніе. Хотя онѣ могутъ соединиться въ какой-либо общей обѣимъ еще высшей идеѣ, но ни одна изъ нихъ не можетъ быть считаема послѣднимъ терминомъ анализа. Разумъ, подвергнутый анализу, самъ оказывается дѣятельностію какого-либо разумнаго существа, ума λόγος. Посему Богъ есть умъ безусловный, вѣчный, неизмѣнный. Это вторая его упостась. Выше божественной души, ψυχή τοῦ παντός, причины всякой дѣятельности и владычицы всего чувственнаго міра, χορηγὸς τῆς κινήσεως, βασιλεὺς τῶν γιγνομένων, мы обрѣтаемъ божественный умъ, νοῦς, о величіи котораго можемъ составить только весьма несовершенное понятіе, размышляя надъ великолѣпіемъ чувственнаго міра съ украшающими его богами, людьми, животными и растеніями; это великолѣпіе есть лишь слабое подобіе несравненнаго блеска вѣчной истины. Божескій умъ объемлетъ въ себѣ всѣ умственныя идеи, которыя безъ недостатковъ и безъ движенія. Это и есть золотой вѣкъ, котораго богомъ — Сатурнъ, потому что прославленный поэтами Сатурнъ есть божественный умъ. Этотъ совершенный міръ воспѣвали поэты вѣщая слѣдующее:

«Ver erat aeternum: placidique tepentibus auris
Mulcebant Zephyri natos sine semine flores.
Mox etiam fruges tellus inarata ferebat;
Nec renovatus ager gravidis canebat aristis.
Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant;
Flavaque de viridi stillabant ilice mella» (*).

Этотъ золотой вѣкъ есть умственный міръ—превѣчная мысль превѣчнаго ума.

Скажемъ нѣсколько словъ объ этомъ александрійскомъ νοῦς. Онъ есть мысль, отрѣшенная отъ всякаго мышленія; онъ не разумъ, потому что разумѣть, разсуждать значитъ пріобрѣтать какое-либо знаніе; кто разсуждаетъ, тотъ приходитъ къ какому-либо выводу изъ своихъ посылокъ, который не безъ нѣкотораго усилія можетъ быть усмотрѣнъ въ этихъ посылкахъ. Но Богъ видитъ одновременно и за-

(*) «Была вѣчная весна; нѣжные зефиры колыхали теплымъ вѣяніемъ нерожденные безъ сѣмянъ цвѣты; невспаханная земля приносила жатву; необновляемое поле бѣлѣло отъ тяжелыхъ колосьевъ; рѣки текли молокомъ и нектаромъ, и съ зеленыхъ ясеновъ капалъ златой медъ.»

ключенія и посылки. Его знаніе походитъ на наше знаніе какъ гіероглифъ походитъ на письмена: онъ разомъ обнимаетъ то, что мы развиваемъ постепенно. Этотъ νοῦς есть въ то же время вѣчное бытіе, такъ какъ всѣ идеи сливаются въ немъ. Онъ есть аристотелевъ νόησις νοήσεως νόησις или,—говоря языкомъ Плотина,—это зрѣніе зрящее, тожество акта зрѣнія со зримымъ предметомъ: ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὅρασις ὁρῶσα, ἄμφω τὸ ἕν, понятіе, которое легко уразумѣть, если вспомнить наше объясненіе о тожествѣ знанія съ бытіемъ.

Можно бы подумать, что отвлеченіе, дошедшее до такой высоты, должно удовлетворить самыхъ ярыхъ діалектиковъ; анализъ, доведенный столь далеко, до чистой мысли и чистаго бытія,—до мысли, отрѣшенной отъ мышленія, и до бытія, отрѣшеннаго отъ своихъ видовъ (modus), можетъ показаться крайнимъ предѣломъ человѣческаго остроумія, послѣднимъ, возможнымъ отвлеченіемъ. Нисколько. Діалектикъ еще не доволенъ: онъ усматриваетъ еще высшую и еще простѣйшую степень отвлеченія, которую онъ называетъ *единствомъ*. Богъ, какъ бытіе и мысль, есть Богъ, какъ его понимаетъ человѣческій разумъ, но хотя человѣческій разумъ не способенъ обнять какое-либо высшее понятіе о Богѣ, однако въ немъ есть смутное сознаніе своего собственнаго безсилія и увѣренность въ непостижимости и необъяснимости Бога. Богъ не есть еще en dernière analyse ни бытіе, ни мысль. Что такое мысль? Гдѣ ея типъ? Ея типъ конечно въ человѣческомъ разумѣ. Что открываетъ намъ наблюденіе надъ человѣческимъ разумомъ? Что мыслитель замѣчаетъ какой-либо предметъ, отъ котораго онъ отличаетъ самого себя. Мыслить значитъ имѣть самосознаніе или отличать свою личность отъ всѣхъ другихъ предметовъ, опредѣлять отношеніе между я и не-я. Но для Бога нѣтъ ничего внѣшняго: въ немъ нѣтъ ни различій, ни опредѣленій, ни отношеній. Слѣдовательно Богъ въ своей высшей ѵпостаси не можетъ мыслить и не можетъ быть мыслимъ, онъ долженъ быть чѣмъ-то превышающимъ мысль. Отсюда необходимость новой, третьей ѵпостаси, третьей по времени открытія, но первой въ порядкѣ бытія: она есть единство, τὸ ἕν ἁπλοῦν.

Единство не бытіе и не умъ—оно превышаетъ и то, и другое; оно выше всякаго дѣйствія, всякаго опредѣленія, всякаго знанія. Какъ *сложное* заключается въ *простомъ* и *многое* въ *единомъ*, такъ

точно простое заключается въ единомъ. Невозможно открыть истину вещей не дойдя до этого безусловнаго единства. Какъ можемъ мы понять что-либо существующее иначе, какъ посредствомъ единства? Что такое всякая особь, животное, растеніе, если не то единство, которое господствуетъ надъ множествомъ? Что такое множество—армія, толпа, стадо—когда оно не подведено подъ понятіе единства? Единство вездѣсуще, это связь, соединяющая самые сложные предметы. Единство безусловное, неизмѣнное, безконечное, вседовольное не есть численная единица или недѣлимая точка. Оно есть безусловное, всемірное *одно* въ своей совершенной простотѣ. Оно есть высшая степень совершенства—идеальная красота, высшее добро πρῶτον ἀγαθόν.

Итакъ Богъ въ своемъ безусловномъ состояніи, въ своей первой и высшей ѵпостаси не бытіе, и не мысль, онъ недвижимъ и неизмѣняемъ, онъ есть простое единство или, какъ сказалъ бы Гегель, безусловное ничто, имманентное отрицаніе. Нашимъ читателямъ, можетъ быть, надоѣли всѣ эти діалектическія тонкости, но мы просимъ ихъ вспомнить, что даже нелѣпости геніальныхъ умовъ часто поучительнѣе, нежели открытія обыкновенныхъ людей, и что тонкости и странности александрійцевъ богаты полезнѣйшими уроками. Если строгая логика довела лучшіе умы до понятій, повидимому нелѣпыхъ и безплодныхъ, то въ насъ невольно рождается недовѣріе къ возможности рѣшить посредствомъ логики тѣ задачи, которыми она занимается. Притомъ этотъ урокъ примѣнимъ даже и къ нашему вѣку. Современное увлеченіе германскою литературою и германскою философіею должно обратить вниманіе многихъ молодыхъ умовъ на умозрѣнія, которыми такъ богата Германія. Потому-то мы такъ долго и останавливаемся на Плотинѣ, что онъ подымалъ точно тѣ же вопросы и давалъ точно тѣ же отвѣты. Германскіе метафизики ближе къ Плотину, чѣмъ къ Платону и Аристотелю,—чему причину не трудно пріискать. Плотинъ явился послѣ того, какъ всѣ великіе мыслители уже поставили всевозможные метафизическіе вопросы и дали всевозможные на нихъ отвѣты, посему онъ долженъ былъ или впасть въ скептицизмъ или усвоить себѣ всѣ, даже самые крайніе выводы своей діалектики. Философіи предстояла дилемма: или отказаться отъ власти, или взять въ свои руки полную тиранію. Она предпочла послѣднее.

Плотинъ не отступаетъ ни предъ какою несообразностью: гдѣ разумъ споткнулся, тамъ онъ ссылается на вѣру. Германскіе мыслители явились послѣ прочнаго утвержденія положительнаго знанія и нашли философію предъ подобною же дилеммою: или признать себя несостоятельною, или провозгласить свой деспотизмъ и свою непогрѣшимость т. е. сказать, что все доказываемое логикою безусловно истинно. Эта вѣра въ логику весьма замѣчательна и можетъ быть поставлена въ параллель съ александрійскою вѣрою въ восторгъ. Нѣмцы и не подозрѣваютъ, что логика можетъ не быть показателемъ истины; они не относятся къ критерію съ греческимъ скептицизмомъ. Они говорятъ вамъ съ невозмутимымъ догматизмомъ: что Богъ то-то или то-то, объясняютъ, какъ ничто становится существующимъ міромъ и объясняютъ другія необъяснимыя вещи. Если вы остановите ихъ простымъ вопросомъ: Какъ вы это узнали? На чемъ основывается ваша увѣренность? они улыбнутся, сошлются благодушно на Vernunft и будутъ продолжать свое изложеніе.

Плотинъ былъ умнѣе, хотя и непослѣдовательнѣе. Онъ говорилъ, что если діалектика и возвышаетъ насъ до убѣжденія въ существованіи Бога, однако о природѣ его мы можемъ говорить только отрицательно: ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τοῦτον λεγόμενα. Мы принуждены *допустить* его существованіе, хотя въ строгомъ смыслѣ слова не имѣемъ права даже и говорить о его существованіи. Сказать, что онъ выше бытія и мысли, не значитъ опредѣлить его; это значитъ только отличить его отъ не-его. Что онъ такое? Мы не можемъ знать; смѣшно пытаться уразумѣть его. Исключая это различіе, умозрѣнія александрійцевъ и умозрѣнія новѣйшихъ нѣмцевъ поразительно сходны между собою. Ихъ сходство столь велико, что его не можетъ не замѣтить всякій, кто способенъ понимать тожество мыслей подъ различіемъ выраженій.

Вернемся опять къ троицѣ александрійцевъ. Совершенное начало, единое, τὸ ἓν ἁπλοῦν, рождаетъ, не рождаясь; другое начало, которое порождено Совершеннымъ, совершеннѣе всѣхъ другихъ рожденныхъ предметовъ; оно есть разумъ, νοῦς. Подобно тому, какъ умъ есть *слово* (λόγος) Единаго и проявленіе его силы, такъ точно душа есть *слово* и проявленіе ума, οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ. Итакъ три

ѵпостаси божества суть: 1) совершенное, безусловное единство, τὸ ἓν ἁπλοῦν; 2) первый умъ, τὸ νοῦν πρῶτως; 3) душа міра.

Эта троица весьма похожа на тройственную природу Бога въ системѣ Спинозы.. Спиноза говоритъ, что Богъ есть безконечное бытіе, обладающее двумя безконечными свойствами, протяженіемъ и мышленіемъ. Это бытіе, коему качествами только служатъ протяженіе и мысль, хотя на словахъ и отличается отъ плотиновскаго безусловнаго, единаго, но въ сущности совершенно тожественно съ нимъ: оно есть послѣднее отвлеченіе, которое можетъ сдѣлать человѣческая логика; оно есть то, *о чемъ* ничто не можетъ быть *сказано* и что однако должно быть конечнымъ сказуемымъ всякой вещи; дѣленіе и подраздѣленіе останавливаются здѣсь и допускаютъ въ концѣ концевъ безусловное и неуловимое *нѣчто*, то, что Проклъ называетъ *не-бытіемъ*, μὴ ὄν, и что не можетъ быть названо *ничѣмъ* μηδέν. Это понятіе, которое невозможно передать словами, не впадая въ грубыя противорѣчія, есть результатъ строгой логики, умствованія на основаніи ложныхъ посылокъ. Процессъ этого умствованія слѣдующій: требуется открыть то, что кроется въ самой глубинѣ тайны бытія, великую первую причину; для рѣшенія задачи я долженъ исключать поодиночкѣ все, что не представляется самосущимъ, самодовольнымъ, необходимо-*первымъ* изъ всѣхъ вещей, ἀρχή. Древніе начинали такимъ же точно образомъ свои умозрѣнія, только съ меньшимъ знаніемъ условій изслѣдованія, посему они началомъ вещей считали воду, воздухъ, душу, число, силу. Въ эпоху александрійцевъ требовалось нѣчто болѣе тонкое. Они ставили тотъ же вопросъ, но задавали его съ полнымъ сознаніемъ неудачности своихъ предшественниковъ. Даже мысль не удовлетворяла ихъ, какъ начало; точно также не могли они довольствоваться отвлеченнымъ бытіемъ. Они говорили, что есть нѣчто внѣ мысли, внѣ бытія; есть *то, что* мыслитъ, *то, что* существуетъ. Это «*то*», это неопредѣлимое, необъяснимое и есть начало. Оно самодовольно и самосуще, ничто внѣ его не мыслимо. Въ древней индѣйской ипотезѣ міра, поддерживаемаго слономъ, стоящемъ на спинѣ черепахи, которая уже не стоитъ ни на чемъ, видимъ мы грубое разрѣшеніе той же задачи; умъ принужденъ остановиться гдѣ-нибудь, и, гдѣ бы онъ ни остановился, онъ принужденъ

сознаться, прямо или косвенно, что то, на чемъ онъ остановился, есть ничто, потому что, если онъ скажетъ что-либо о томъ, на чемъ онъ остановился, то онъ принужденъ будетъ допустить нѣчто внѣ этого чего-то: если черепаха стоитъ на спинѣ какого-либо другаго животнаго, то *на чемъ* же стоитъ это другое животное?

Человѣческая логика, задаваясь этимъ вопросомъ, необходимо наталкивалась на ничто, на безусловное отрицаніе; выраженія, прикрывающія это понятіе, могутъ быть различны, но понятіе остается одно и то же: Плотинъ и Гегель подаютъ здѣсь себѣ руку.

Какой урокъ о тщетѣ метафизики даетъ намъ это обозрѣніе исторіи греческаго міросозерцанія, начиная отъ воды Ѳалеса до безусловнаго отрицанія Плотина! Столько лѣтъ трудовыхъ изысканій, столько потраченныхъ усилій великихъ умовъ, и, послѣ цѣлыхъ вѣковъ, изысканія стоятъ на томъ же пунктѣ, отвѣтъ только становится остроумнѣе въ своей нелѣпости. Всѣ эти труды были ли напрасны? Всѣ годы работы пропали ли даромъ? Всѣ великіе умы не принесли ли никакой пользы? Нѣтъ; серьозная дѣятельность рѣдко остается безплодною. Столѣтія умозрѣній не пропали даромъ, они были воспитателемъ человѣчества. Они выучили людей по крайней мѣрѣ той истинѣ, что конечное не можетъ познать безконечнаго, что человѣкъ, какъ конечное, можетъ познавать только явленія. Труды, не принесшіе непосредственныхъ плодовъ, послужили косвенно уроками. Міросозерцанія древнихъ грековъ имѣютъ тѣже права на уваженіе, какъ главныя произведенія ихъ искусства и литературы; они образцы, воспроизведеніями которыхъ являются міросозерцанія позднѣйшихъ поколѣній. Исторія новѣйшей метафизической философіи есть разсказъ о тѣхъ же столкновеніяхъ, которыя волновали Грецію. Тѣ же задачи ожили вновь, тѣ же отвѣты были предложены.

§ 4. Ученіе объ исхожденіи.

Метафизика предлагаетъ три вопроса: имѣетъ ли человѣческое знаніе безусловную достовѣрность? въ чемъ состоитъ природа Бога? и откуда произошелъ міръ? Нашъ обзоръ различныхъ попытокъ рѣшенія

этихъ вопросовъ остановился на александрійской школѣ, которая дала на нихъ слѣдующіе отвѣты: 1) человѣческое знаніе не можетъ быть достовѣрно, но это затрудненіе обойдено ипотезою восторга, въ которомъ душа отождествляется съ безконечнымъ; 2) природа Бога есть тройственное единство—три ипостаси одного существа; 3) міръ произошелъ по закону *исхожденія* (эманаціи).

Этотъ третій отвѣтъ въ сущности умѣщается во второмъ. Богъ, какъ единое, не *есть* бытіе; но онъ становится бытіемъ чрезъ исхожденіе изъ его единства, (умъ), и чрезъ второе исхожденіе изъ его ума (душа). Душа же въ своихъ проявленіяхъ и есть міръ.

Дуализмъ до сихъ поръ былъ всеобщимъ символомъ вѣры всѣхъ, допускавшихъ какое-либо различіе между міромъ и его создателемъ. Юпитеръ, устраивающій хаосъ, богъ Анаксагора, исчерпывающій свою силу созданіемъ; δημιουργός Платона, подчиняющій и направляющій вещество и движеніе; недвижимая мысль Аристотеля,—всѣ эти символы вѣры были дуалистичны; и не легко было избѣжать этого дуализма. Если Богъ отличенъ отъ міра, то мы сразу впадаетъ въ дуализмъ. Если онъ отличенъ, то онъ долженъ быть отличенъ въ существѣ. Если онъ отличенъ въ существѣ, то вопросъ, откуда явился міръ, остается безъ отвѣта, такъ какъ міръ долженъ былъ существовать одновременно съ Богомъ.

Здѣсь-то и вся суть затрудненія: Богъ или сотворилъ міръ или нѣтъ. Если онъ сотворилъ міръ, то изъ чего?

Логика внушаетъ, что онъ не могъ создать міръ изъ ничего, ибо ничто не можетъ произойти изъ ничего; слѣдовательно, Богъ долженъ былъ создать міръ изъ своей же собственной субстанціи. Если онъ произвелъ міръ изъ собственной субстанціи, то міръ тожественъ съ Богомъ, слѣдовательно, или онъ долженъ былъ уже существовать въ Богѣ, или Богъ не могъ бы его произвести. Но такое отожествленіе Бога съ міромъ есть пантеизмъ; вмѣсто рѣшенія оно только предлагаетъ опять вопросъ, который ему слѣдовало рѣшить.

Если Богъ не создалъ міръ изъ своей субстанціи, онъ долженъ былъ создать его изъ какой-либо прежде существовавшей субстанціи; такимъ образомъ вопросъ опять остается нерѣшеннымъ.

Эта задача была рѣшена какъ христіанами, такъ и александрій-

цами сходно въ сущности, хотя повидимому и различно. Христiане сказали, что Богъ создалъ мiръ изъ ничего однимъ дѣйствiемъ своей всемогущей воли. Всемогущему все возможно, все одинаково легко. Александрiйцы говорили, что мiръ отличенъ отъ Бога скорѣе in actu, нежели in essentia; что мiръ есть проявленiе божьей воли или божiя ума.

Такимъ образомъ мiръ есть Богъ; но Богъ не есть мiръ; отрицается необходимость допускать два начала и, вмѣстѣ съ тѣмъ, соблюдена разница между творцемъ и творенiемъ. Богъ не смѣшивается съ веществомъ, однако философiя не затрудняется болѣе объясненiемъ двухъ вѣчно сущихъ и вѣчно отличныхъ началъ.

Плотинъ своею дiалектикою открылъ необходимость единства, какъ основанiя бытiя; тѣмъ же путемъ онъ открылъ, что единое никакъ не можетъ оставаться одинокимъ: иначе никогда не явилось бы многаго. Если многое предполагаетъ собою единое, то наоборотъ и единое также предполагаетъ въ себѣ многое. Каждому началу свойственно порождать другое противоположное начало, порождать въ силу неизрѣченнаго могущества, которое ничего этимъ зарожденiемъ не теряетъ. Эта сила, неизъяснимая, неистощимая, дѣйствуетъ безостановочно изъ рода въ родъ, пока не дойдетъ до предѣловъ возможнаго.

Въ силу этого закона, управляющаго всѣмъ мiромъ, котораго избѣжать не можетъ самъ Богъ, всѣ существа кои дiалектика учитъ насъ упорядочить по чинамъ, начиная съ Бога и кончая осязаемымъ веществомъ, связываются въ одну неразрывную цѣпь; причемъ каждое существо является необходимымъ произведенiемъ предшествовавшаго ему, и, въ свою очередь, необходимо производитъ послѣдующее.

Легко отвѣтить на вопросъ: отчего единое всегда дѣлается многимъ? отчего Богъ всегда проявляется въ мiрѣ? Единое, какъ его понимали элейцы, давно было признано неполнымъ, потому что Богъ не обладающiй разумомъ, не можетъ быть совершененъ; не мыслящiй Богъ, по словамъ Аристотеля, не достоинъ уваженiя. Слѣдовательно, если Богъ разуменъ, то онъ необходимо долженъ быть дѣятеленъ: сила, ничего не рождающая, не можетъ быть настоящею силою. Итакъ уже въ самой природѣ Бога крылась необходимость созданiя Богомъ мiра, ἐν τῇ φύσει ἦν τὸ ποιεῖν.

Богъ, по самой своей сущности—творецъ, ποιητής. Онъ подобенъ солнцу, не теряющему своей субстанцiи отъ испусканiя лучей: οἷον ἐκ φωτὸς, τὴν ἐξ αὐτοῦ περίλαμψιν. Весь этотъ приливъ,—постоянное измѣненiе вещей, рожденiе и смерть,—суть только безпрестанныя проявленiя неустающей силы. Эти проявленiя не имѣютъ ни абсолютной истины, ни постоянства. Индивидуальное исчезаетъ, потому что оно индивидуально: только всеобщее длится. Индивидуальное конечно, разрушимо; всеобщее безконечно, безсмертно. Богъ есть единственное бытiе; онъ есть реальное бытiе, которому какъ мы, такъ и другiя вещи служимъ временными только проявленiями. Несмотря на то трусливые невѣжды боятся смерти! они боязливы потому, что невѣжды. Умереть значитъ жить настоящею жизнью; умереть значитъ потерять ощущенiе, страсти, интересы, освободиться отъ условiй времени и пространства, потерять личность; но вмѣстѣ съ тѣмъ покинуть этотъ мiръ и снова возродиться въ Богѣ, покинуть эту хрупкую и жалкую индивидуальность и погрузиться въ бытiе безконечное. Умереть значитъ жить настоящею жизнью. Какiе-то слабые проблески этой жизни, какiе-то задатки, невыносимаго для смертныхъ чувствъ сiянiя, проявляются въ короткiе моменты восторга, когда душа поглощена безконечнымъ, хотя и не можетъ надолго пребывать въ немъ. Эти чудныя, короткiя мгновенiя открываютъ намъ божество и показываютъ намъ, что въ глубинѣ нашей личности кроется лучъ божественнаго источника свѣта, лучъ, постоянно стремящiйся высвободиться и возвратиться къ своему источнику. Умереть значитъ жить настоящею жизнью; умирая, Плотинъ отвѣчалъ въ агонiи на вопросы друзей: «Я борюсь, чтобы освободить божество, заключенное во мнѣ.»

Такой мистицизмъ достоинъ вниманiя, какъ указатель хода человѣческаго ума. У многихъ предшествовавшихъ мыслителей мы видѣли сильное стремленiе къ развѣнчанiю личности. Начиная съ Гераклита и до Плотина стремленiе это постоянно растетъ. Циники и стоики положили его даже нѣкоторымъ образомъ въ основу своей философiи. Нѣкоторыя выраженiя и умолчанiя Плотина обличаютъ то же направленiе. Убѣжденiе въ ничтожествѣ человѣка, въ невозможности для него въ этомъ свѣтѣ узнать истину, повидимому, тяготило философовъ и внушало имъ презрѣнiе къ самимъ себѣ. Естественнымъ послѣдствiемъ

ихъ ученій было то, что они прокляли узы, прикрѣпляющія ихъ къ незнанію, и жаждали вырваться изъ міра, въ которомъ они такимъ образомъ закованы. Но мы всегда связаны какою-то таинственною связью даже съ тою жизнью, которую мы проклинаемъ; наши убѣжденія рѣдко доводятъ насъ до самоубійства. Кромѣ самоубійства оставался еще одинъ выходъ—аскетизмъ, тоже самоубійство, только нравственное. У человѣка не хватало мужества покинуть міръ, но онъ старался по крайней мѣрѣ вести жизнь, повозможности удаленную отъ всѣхъ мірскихъ страстей и мірскихъ условій; онъ привѣтствовалъ смерть, какъ единственную истинную жизнь.

ГЛАВА III.

Проклъ.

Плотинъ пытался соединить философію съ религіей, съ помощью вѣры рѣшить задачи, нерѣшимыя разумомъ. Необходимымъ результатомъ этой попытки явился мистицизмъ. Но хотя мистическій элементъ занимаетъ важное мѣсто въ его ученіи, онъ не позволялъ себѣ однако доходить до всѣхъ крайностей, естественно вытекающихъ изъ мистицизма. Этотъ удѣлъ достался его послѣдователямъ, въ особенности Ямлиху, творившему чудеса и провозгласившему себя Верховнымъ жрецомъ вселенной.

Въ лицѣ Прокла александрійская школа сдѣлала послѣднее усиліе, въ немъ же она была окончательно поражена. Проклъ родился въ Константинополѣ въ 412 г. Еще юношей пришелъ онъ въ Александрію, гдѣ училъ тогда Олимпіодоръ. Оттуда Проклъ прошелъ въ Аѳины и изучилъ подъ руководствомъ Плутарха и Сиріана системы Платона и Аристотеля. Впослѣдствіи посвященный въ теургическія мистеріи, онъ былъ сдѣланъ великимъ жрецомъ вселенной. У Прокла богословское направленіе еще явственнѣе, нежели у Плотина. Онъ считалъ и орфическія поэмы и халдейскіе оракулы божественными откровеніями и настоящими источниками философіи, если ихъ правильно толковать; въ этомъ аллегорическомъ толкованіи и заключалась вся его система. Вдохнуть дыханіе жизни въ этихъ усопшихъ боговъ, воскресить прекрасныя вѣрованія язычества, объясняя въ новомъ смыслѣ ихъ символы,—такова была задача всей александрійской школы.

Проклъ ставилъ вѣру выше науки. Онъ считалъ ее единственною способностью, могущею постигнуть добро, т. е. единое. «Философъ, говоритъ онъ, жрецъ не одной религіи, а всѣхъ религій,» т. е. онъ долженъ своимъ толкованіемъ согласить всѣ вѣроисповѣданія. Разумъ есть толкователь вѣры. Проклъ дѣлалъ впрочемъ одно исключеніе: была одна религія, которую онъ не могъ терпѣть, которую онъ не хотѣлъ толковать, а именно религія христіанская.

Зная, какъ Проклъ понималъ свое назначеніе, легко догадаться, что онъ былъ эклектикъ. Считая философію толтовательницею религіи, онъ совершенно довольствовался ученіями своихъ предшественниковъ, и не пытался открывать какихъ либо-новыхъ ученій. Аристотеля онъ называлъ «философомъ пониманія», произведенія его онъ рекомендовалъ какъ лучшее введеніе въ изученіе мудрости. По Аристотелю учился онъ употребленію разума и формамъ мышленія. За этимъ приготовленіемъ слѣдовало изученіе Платона, котораго Проклъ называлъ «философомъ разума», единственымъ вожатымъ въ области идей, т. е. въ мірѣ вѣчныхъ истинъ. Читатель вѣроятно замѣтитъ дѣлаемое здѣсь различіе между пониманіемъ и разумомъ; это то самое различіе, которое было потомъ воскрешено Кантомъ (Verstand und Vernunft) и котораго такъ крѣпко держался Кольриджъ и его послѣдователи.

Проклъ благоговѣлъ предъ Платономъ: страстный ученикъ принималъ каждое слово учителя за оракулъ; всюду видѣлъ онъ скрытое, таинственное значеніе и принималъ самыя пустыя слова за возвышенныя аллегоріи. Такъ любовь Сократа къ Алкивіаду послужила текстомъ для цѣлаго тома мистическихъ комментаріевъ.

Интересно наблюдать, какъ измѣнялась философія, проходя разныя школы. Сократъ объяснялъ надпись надъ дельфійскимъ храмомъ: «познай самаго себя», какъ совѣтъ заняться изученіемъ психологіи и этики. Онъ углубился внутрь себя и нашелъ тамъ нѣкоторыя истины, которыхъ не могъ помрачить скептицизмъ; онъ разсуждалъ, говоритъ его біографъ, о справедливости и несправедливости, о святыхъ и не святыхъ предметахъ.

Платонъ тоже углубился внутрь себя, надѣясь найти тамъ основаніе философіи; но его: «Познай себя» имѣетъ другое значеніе. Человѣкъ долженъ изучать самого себя, потому что чрезъ это изученіе онъ

ознакомится съ вѣчными идеями, о которыхъ воспоминаніе пробуждается въ немъ чувствами. Платоново самопознаніе было скорѣе діалектическое, нежели этическое. Цѣлью его было созерцаніе вѣчнаго бытія, а не установленіе правилъ для нашей земной жизни.

Александрійцы толковали также эту надпись, но они совершенно устранили Сократово объясненіе и съузили объясненіе Платона. Познай себя,—говоритъ Проклъ въ своихъ комментаріяхъ на «*Перваго Алкивіада*» Платона,—чтобы знать сущность источника, изъ котораго ты истекаешь. Познай божество внутри тебя сущее, чтобы познать божественное Единое, котораго душа твоя—одинъ только лучъ. Познай свой собственный умъ, и ты пріобрѣтешь ключъ ко всякому знанію. Мы приводимъ здѣсь не подлинныя слова Прокла, а передаемъ только смыслъ многихъ страницъ его восторженной діалектики.

Въ Проклѣ насъ поражаетъ та прямота и рѣшительность, съ какою метафизика признается единственною возможною наукой, та наивность, съ какою явно выставляется на-показъ и выдается за безусловную истину то самое заблужденіе, которое составляетъ коренной порокъ метафизическихъ изслѣдованій. Ни одна изъ древнихъ системъ не доходитъ до такой наивности. Еслибы мы хотѣли доказать примѣромъ несостоятельность метафизики, то мы не нашли бы лучшаго, какъ примѣръ Прокла, который, надобно замѣтить, только довелъ посылки другихъ до крайнихъ заключеній.

Онъ училъ, что идеи рождаются въ іерархическомъ порядкѣ, идя постепенно отъ наиболѣе отвлеченнаго къ наиболѣе конкретному, и что этотъ іерархическій порядокъ идей вполнѣ соотвѣтствуютъ тому іерархическому порядку, въ которомъ происходитъ постоянная генерація всего существующаго, переходящая съ такою же постепенностію отъ наиболѣе отвлеченнаго (Единое) къ наиболѣе конкретному (явленіе): такъ что отношенія идей между собою, законы, соединяющіе ихъ одну съ другой, однимъ словомъ формы терминологіи человѣческихъ понятій выражаютъ собою дѣйствительно существующее, его причины, дѣйствіе, сочетанія, однимъ словомъ всю систему вселенной. (*)

Какая наивность! Коренной порокъ метафизиковъ и состоитъ имен-

(*) Тоже находимъ и въ ученіи Гегеля.

но въ томъ, что они думаютъ найдти внутри себя то, что находится внѣ ихъ, хотятъ почерпнуть знаніе существующаго не изъ того, что существуетъ, а изъ своей собственной о немъ консепціи. Мы «философы пониманія» утверждаемъ, что анализировать свой умъ значитъ изучать природу своего ума, и только. Проклъ смѣло утверждаетъ, что знать природу своего ума значитъ знать весь міръ. Это по крайней мѣрѣ послѣдовательно. Но спрашивается, какъ можно пріобрѣсти это знаніе? Конечно не однимъ только углубленіемъ внутрь себя, потому что въ такомъ случаѣ всѣ философы его достигли бы, — а также и не размышленіемъ. Какимъ же образомъ? — Вотъ какимъ:

«Меркурій, посланникъ Юпитера, открываетъ намъ отеческую волю Юпитера и такимъ образомъ учитъ насъ наукѣ; какъ творецъ всякаго изслѣдованія, онъ передаетъ намъ, своимъ ученикамъ, геній изобрѣтательности. Наука, нисходящая въ нашу душу свыше, совершеннѣе всякой науки, добытой изслѣдованіемъ, а еще менѣе совершенна та наука, которая насаждается въ насъ другими людьми. Изобрѣтательность есть энергія души. Наука, нисходящая свыше, наполняетъ душу вліяніемъ высшихъ причинъ. Боги возвѣщаютъ ее намъ своимъ присутствіемъ и вдохновеніемъ, и открываютъ намъ порядокъ міра.»

Понятно, что мистики, имѣющіе откровенія свыше, не нуждаются въ обыкновенномъ методѣ изслѣдованія, и въ этомъ отношеніи Проклъ совершенно послѣдователенъ, хотя и послѣдователенъ въ нелѣпости.

Заключеніе древней философіи.

Съ Прокломъ александрійская школа скончалась; на немъ прекратилась философія. Религія, одна религія, казалась способною отвѣчать удовлетворительно на вопросы, смущавшіе родъ человѣческій; и философія должна была занять подначальную роль, отведенную александрійцами Аристотелевой логикѣ. Философія перестала царствовать полновластно и сдѣлалась слугою религіи.

Такъ завершился круговой оборотъ философскихъ попытокъ. Съ Ѳалесомъ разумъ отдѣлился отъ вѣры; съ александрійцами разумъ и вѣра снова соединились. Столѣтія, промежуточныя между этими эпохами, прошли въ безсильныхъ стремленіяхъ одолѣть непобѣдимую трудность.

Какъ ни велика разница между ребяческимъ вопросомъ іонійскихъ мыслителей и наивностію александрійскихъ мистиковъ, но основаніе у нихъ одно и то же: и тѣ и другіе стоятъ на одной и той же почвѣ, и вглядываются въ бурное море, надѣясь открыть берегъ и не зная, что всякая философія «есть какъ-бы арка, чрезъ которую виднѣется міръ, до котораго еще никто никогда не достигалъ и котораго берега исчезаютъ по мѣрѣ того, какъ мы къ нимъ приближаемся. Невыразимое чувство грусти возбуждаетъ въ мыслящемъ человѣкѣ это зрѣлище, какъ люди, послѣ вѣковыхъ усилій, приходятъ опять къ тому же, съ чего начали, и какъ александрійцы всѣ свои силы устремляютъ на то же, что занимало іонійцевъ, и что лежитъ внѣ сферы человѣческаго знанія. Эта грусть смягчается только тѣмъ убѣжденіемъ, что подобный застой произошелъ отъ незнанія того единственнаго истиннаго пути, по которому потомъ твердыми шагами пошло человѣчество.

Конечно, нельзя не скорбѣть, созерцая зрѣлище такого промаха,

и притомъ промаха столь громадныхъ размѣровъ, и вспоминая при этомъ, сколько надеждъ рушилось, сколько великихъ умовъ блуждало по ложной дорогѣ! Но это зрѣлище поучительно, — всѣ слѣдившіе за нами до сихъ поръ вѣроятно сами придутъ къ такому заключенію, — оно поучительно потому, что показываетъ всю тщету философіи и обнаруживаетъ неспособность человѣческаго ума познать тѣ возвышенные предметы, которые умозрительная способность человѣка дѣлаетъ предметомъ своихъ изслѣдованій. Оно приводитъ насъ къ глубокому замѣчанію Огюста Конта, что всѣ роды нашихъ изслѣдованій представляютъ постоянную и неизбѣжную гармонію между размѣромъ дѣйствительно существующихъ въ насъ умственныхъ потребностей и между дѣйствительно существующимъ, настоящимъ или будущимъ объемомъ нашего реальнаго знанія

Великіе мыслители, заблужденія которыхъ мы внесли въ нашу лѣтопись, прожили не напрасно. Они оставили великія задачи въ томъ же положеніи, въ которомъ нашли ихъ; но они не оставили человѣчества въ прежнемъ положеніи. Правда, метафизика осталась областью сомнѣнія, но человѣческій умъ въ своихъ попыткахъ изучить эту область удостовѣрился до нѣкоторой степени въ своей слабости и своей силѣ. Греческая философія оказалась промахомъ, но греческій духъ изслѣдованія принесъ громадные результаты. Испробованы были методы и отвергнуты, какъ непригодныя, и такимъ образомъ многое было подготовлено для истиннаго метода.

Кромѣ того усилія греческой философіи имѣли тотъ результатъ, что этика была возведена на степень науки. Въ языческой религіи нравственность состояла въ повиновеніи богамъ: все нравственное образованіе людей состояло въ искуствѣ снискать милость боговъ. Греческая философія раскрыла людямъ всю важность человѣческихъ поступковъ, всю важность нравственныхъ началъ, и поставила эти начала на мѣсто умилостивительныхъ жертвъ. Этой великой заслугой мы обязаны Сократу. Онъ отвергъ умилостивленіе какъ нечестіе; онъ утверждалъ, что только нравственное поведеніе ведетъ людей къ счастію и въ этой жизни и въ будущей.

Но этика Грековъ была все-таки узка и эгоистична. Какъ ни высока ихъ нравственность, какъ ни широко она обнимаетъ свой предметъ, но это нравственность почти исключительно индивидуальная, — она крайне неудовлетворительна въ томъ, что касается семейства, и почти совершенно чужда того, что мы называемъ общественными отношеніями. Ни одинъ Грекъ никогда не доходилъ до такой нравственной высоты, которая бы обнимала собой всѣ сферы человѣческихъ отношеній. Высшею цѣлью стремленій грека было только личное поведеніе согласное съ началами справедливости, — онъ никогда не безпокоился о другихъ. Со введеніемъ христіанства этика сдѣлалась столько же соціальною, сколько и индивидуальною.

Мы такъ далеко ушли впередъ, такъ ревностно трудимся надъ усовершенствованіемъ какъ соціальной, такъ и индивидуальной этики, что можемъ смотрѣть свысока на прогрессъ грековъ; но прогрессъ этотъ былъ громаденъ и будетъ всегда занимать почетное мѣсто въ исторіи человѣчества.

Древняя философія угасла съ Прокломъ. Преемники его хотя и назывались философами, но въ сущности были только религіозными мыслителями, употреблявшими философскія формулы. Ни одинъ изъ нихъ не покусился на рѣшеніе этихъ трехъ великихъ задачъ философіи: откуда взялся міръ? какова природа Бога? какова природа человѣческаго знанія? Эти религіозные мыслители много разсуждали, аргументировали, дѣлили и подраздѣляли понятія, но при всемъ этомъ они употребляли философію только какъ вспомогательное средство: при рѣшеніи всѣхъ великихъ задачъ вѣра была ихъ единственнымъ орудіемъ.

Послѣдующія эпохи обыкновенно называются эпохами христіанской философіи; но это названіе христіанская философія есть абсурдъ. Христіанинъ, конечно, можетъ быть въ то же время и философомъ; но говорить о христіанской философіи значитъ злоупотреблять словами. Христіанская философія значитъ христіанская метафизика, т. е. рѣшеніе метафизическихъ задачъ посредствомъ началъ христіанства. А что такое христіанскія начала, какъ не доктрины, возвѣщенныя намъ откровеніемъ Христа, т. е. такія доктрины, которыя потому и возвѣщены намъ откровеніемъ, что онѣ не доступны нашему разуму, и которыя мы можемъ воспринять не иначе, какъ вѣрою, потому что разумъ оказался въ этомъ отношеніи совершенно несостоятельнымъ.

Рѣшеніе метафизическихъ проблемъ съ помощію разума — вотъ предметъ философіи, а между тѣмъ философіей называютъ такое рѣшеніе этихъ проблемъ, которое совершается не съ помощію разума, а съ помощію вѣры; сущность философіи состоитъ въ разсужденіи, а сущность религіи—въ вѣрѣ, слѣдовательно и не можетъ быть религіозной философіи: эти два выраженія несовмѣстимы одно съ другимъ. Философія можетъ заниматься тѣми же задачами, какъ и религія; но она дѣйствуетъ по другимъ методамъ и зависитъ отъ совершенно иныхъ началъ. Религія можетъ и должна призывать себѣ на помощь философію, но, въ такомъ случаѣ, она отводитъ философіи подначальное мѣсто, роль объяснительницы, примирительницы и примѣнительницы религіозныхъ догматовъ. Это будетъ не религіозная философія, а религія *и* философія, изъ которыхъ послѣдняя лишена права рѣшать вопросы самостоятельно, и допущена только въ качествѣ примирительницы рѣшеній религіи съ рѣшеніями разума.

Послѣ этихъ замѣчаній очевидно, что исторія наша, имѣющая предметомъ только постепенный ходъ философіи, не можетъ заниматься подробнымъ изложеніемъ такъ-наз. христіанской философіи, потому что это предметъ спеціально принадлежащій къ исторіи религіи.

Еще разъ придется намъ быть свидѣтелями могучей борьбы и печальнаго пораженія; еще разъ будемъ мы наблюдать прогрессъ и развитіе громадной, но безплодной попытки, которая была вновь воскрешена на многія столѣтія великою отвагою людей. Еще разъ предъ нами пройдутъ великіе умы и великія надежды и намъ опять придется отличать слѣды стопъ человѣческихъ въ этой пустынѣ, въ которой единственные признаки растительности оказываются миражемъ, въ пустынѣ безплодной, сухой, непроходимой и безмолвной, но громадной, ужасающей, обаятельной. Отмѣчать слѣды путниковъ, слѣдить за ними въ ихъ гигантскомъ странствованіи, снова указывать на «безсильную волю бѣднаго человѣчества, напрасно борящагося съ непреклонной судьбой,» и этимъ зрѣлищемъ убѣждать людей вернуться къ той скромной, но полезной истинѣ, что: «часто мудрость ближе къ намъ, когда мы стоимъ, нежели когда мы паримъ,»—таковъ будетъ предметъ *второй части* нашего сочиненія.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

НОВАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРІОДЪ.

Отъ Прокла до Бэкона.

§ 1. Схоластика.

Хотя новѣйшая философія, въ строгомъ смыслѣ этого слова, начинается собственно съ Бэкона и Декарта, открывшихъ собой эпоху того послѣдовательнаго развитія философіи, описаніе котораго составляетъ цѣль нашей исторіи, но мы не можемъ перейти отъ Прокла прямо къ Бэкону, не бросивъ хоть бѣглаго взгляда на спекулятивную дѣятельность тѣхъ двѣнадцати вѣковъ, которые ихъ раздѣляютъ. Средневѣковую философію много восхваляли, много порицали, но изучали ее вообще очень мало. Изученіе столь обширнаго предмета требуетъ такого терпѣнья и такой эрудиціи, что немного найдется людей, которые были бы способны на это. Познанія мои въ схоластикѣ ограничиваются поверхностнымъ знакомствомъ съ нѣкоторыми изъ сочиненій Аквина, Абеляра и Аверореса; но, къ счастію для меня, выполненіе моей задачи не требуетъ подробнаго разсмотрѣнія средневѣковыхъ умозрѣній. Соображаясь съ своими собственными средствами и съ интересомъ читателя, я прихожу къ тому мнѣнію, что весь періодъ философскихъ изслѣдованій отъ Прокла до Бэкона можетъ быть изображенъ въ трехъ типическихъ личностяхъ, а именно: въ Абелярѣ—представителѣ схоластики, Альгацали—представителѣ арабской фило-

софіи, и Джіордано Бруно—представителѣ философской борьбы, низвергшей авторитетъ Аристотеля и церкви. Я болѣе или менѣе изучилъ этихъ трехъ мыслителей по ихъ собственнымъ сочиненіямъ; все же остальное написано мною на основаніи данныхъ, почерпнутыхъ изъ вторыхъ рукъ.

Съ образованіемъ Александрійской школы, какъ мы видѣли, философія была поглощена религіей. Преемниками александрійцевъ были отцы церкви, которые сдѣлали философію слугой религіи—ancilla Theologiae, и всѣ стремленія философіи сосредоточились исключительно на примиреніи догматовъ вѣры съ требованіями разума. Схоластика получила свое названіе отъ школъ, открытыхъ Карломъ Великимъ для поощренія спекулятивныхъ занятій, которыя составляли въ то время исключительное достояніе духовенства, такъ какъ оно одно только и имѣло свободное для этого время и наклонность къ подобнаго рода занятіямъ,—и монастыри, такимъ образомъ, сдѣлались колыбелью новой философіи. (*)

Философскій элементъ, на сколько мы можемъ отдѣлить его отъ теологическаго, проходитъ чрезъ три главные фазиса: 1) споръ объ универсалахъ; 2) вліяніе Арабской школы, особенно то ея вліяніе, которое она имѣла чрезъ ознакомленіе съ сочиненіями Аристотеля; 3) отрицаніе авторитета Аристотеля и вообще всякаго рода другихъ авторитетовъ, и провозглашеніе независимости разума.

До IX вѣка философія была нераздѣльна съ религіей и только въ IX вѣкѣ, въ лицѣ Скотта Эригена, она скромно заявила свои права. Но самъ Скоттъ Эригенъ говорилъ еще: «Нѣтъ двухъ ученій философскаго и религіознаго; истинная философія есть истинная религія, а истинная религія есть истинная философія.» Въ XI вѣкѣ появился Росцелинъ, который, защищая философскую доктрину номинализма, не-

(*) Victor Cousin, Hist. de la Phil., т. II, 9-eme leçon. Объ этомъ можно найдти у многихъ историковъ философіи, въ особенности же у Риттера и Теннемана; но изъ всѣхъ извѣстныхъ мнѣ сочиненій по этому предмету наиболѣе ясное и наиболѣе удобочитаемое, по моему мнѣнію, есть сочиненіе Руссело, Etudes sur la Philosophie dans le Moyen âge, 3 vols. 8-vo. Paris 1840. Также соч. Ремюза, Abélard, 2 vols. Paris, 1845, даетъ довольно ясное понятіе о схоластикѣ.

только отдѣлилъ философію отъ религіи, но и прямо противопоставилъ ее основному догмату о Троицѣ. Чтобъ понять это, мы должны вспомнить, что въ то время существовало глубокое и даже раболѣпное подчиненіе двойному авторитету—церкви и греческихъ философовъ. Такое подчиненіе было необходимымъ слѣдствіемъ ученій отцевъ церкви, такъ какъ у нихъ богословское знаніе всегда соединялось съ знаніемъ греческой философіи. Впрочемъ знакомство ихъ съ сочиненіями греческихъ философовъ было весьма недостаточно, такъ какъ эти сочиненія были извѣстны имъ только въ латинскихъ переводахъ и комментаріяхъ; но это затрудненіе только еще болѣе увеличивало рвеніе ихъ къ изученію греческой мудрости,—философія стала для нихъ дѣломъ эрудиціи, и вся ихъ философская дѣятельность сосредоточилась исключительно на комментированіи Аристотеля. Обыкновенно ошибочно полагаютъ, будто Аристотель сразу воцарился и постоянно царствовалъ деспотически надъ всей средневѣковой философіей. Въ то время, какъ замѣчаетъ Русселo, (*) въ Аристотелѣ строго различали логика отъ метафизика: какъ логикъ, онъ былъ закономъ,—magister dixit,—его Organon былъ библіею школъ,—авторитетъ его никому даже и на мысль не приходило оспаривать; но какъ метафизикъ, онъ нетолько не пользовался тѣмъ поклоненіемъ, какое воздавалось ему, какъ логику, а, напротивъ, его метафизическую доктрину преслѣдовали, проклинали, жгли,—думали, что эта доктрина содержитъ въ себѣ пагубную ересь единства субстанціи. Только уже послѣ Абеляра и вслѣдствіе вліянія Арабской школы, Аристотель—по удачному выраженію Ремюза—перешелъ отъ консульства къ диктатурѣ надъ философіей. (**)

Платонъ былъ реалистъ. Онъ утверждалъ, что отвлеченныя идеи существуютъ, какъ объекты или субстанціи. Аристотель, напротивъ, училъ, что отвлеченныя идеи суть только простыя отвлеченія, общія *названія*, а не общіе *предметы*. Сначала схоластика держалась реализма, но когда Росцелинъ остроумной аргументаціей доказалъ, что родъ и видъ ни

(*) Etudes sur la Philos. стр. 173.

(**) Гоненія на Аристотеля не подлежатъ болѣе ни малѣйшему сомнѣнію послѣ ученаго труда Журдана, Recherches sur l'âge et l'origine des Traductions d'Aristote.

что иное, какъ логическія построенія, общіе термины, flatus vocis, которыя не имѣютъ соотвѣтствующихъ имъ реальностей, тогда не замедлило обнаружиться, что реализмъ ведетъ къ отрицанію догмы о Тріединомъ Богѣ. «Универсалъ, который вы называете Троицей, не можетъ существовать; такъ какъ отношенія, соединяющія три божественныя лица, не существуютъ, то не можетъ существовать и троицы. Существуетъ или одинъ Богъ, или три; если Богъ одинъ, то онъ существуетъ, какъ одно лицо,—если же три Бога, то эти Боги существуютъ, какъ три отдѣльныя, различныя существа.»

Не трудно угадать, какія послѣдствія должна была имѣть подобная ересь. Росцелинъ былъ вытребованъ на Суассонскій соборъ, и вынужденъ былъ публично отречься отъ своего ученія. Потомъ онъ бѣжалъ въ Англію и умеръ въ изгнаніи; но брошенное имъ сѣмя принесло свой плодъ, и номинализмъ сдѣлался впослѣдствіи господствующимъ ученіемъ. Этотъ знаменитый вопросъ признавался самымъ важнымъ вопросомъ, и поэтому вызвалъ болѣе словопреній и безсодержательныхъ различеній, чѣмъ какой-либо другой. Нельзя себѣ вообразить до какой пустоты, до какого утомительнаго многословія доходили схоластики! Чтобъ составить себѣ вѣрное объ этомъ понятіе, необходимо заглянуть въ схоластическія произведенія; но и тогда для насъ останется не менѣе непонятнымъ, какъ могли трезвые и серьезные умы удовлетворяться такимъ перемалываніемъ воздуха въ метафизическихъ мельницахъ, если мы не уяснимъ себѣ то заблужденіе, которое увлекало ихъ на этотъ путь. Заблужденіе это состояло въ томъ, что они принимали логическія построенія за истины, идеи за соотвѣтствія вещей, думали, что все, существующее въ представленіи ума, необходимо соотвѣтствуетъ внѣшнимъ фактамъ. Схоластики анализировали элементы рѣчи и мысли съ такимъ же настойчивымъ рвеніемъ, съ какимъ химики анализируютъ въ настоящее время элементы тѣлъ. Это заблужденіе есть основное заблужденіе, principium et fons, всѣхъ метафизическихъ умозрѣній, и метафизики напрасно издѣваются надъ схоластикой: схоластика дѣлала тоже, что и они дѣлаютъ, съ тою только разницей, что она доводила до крайности этотъ метафизическій методъ *дедукціи, не подлежащей провѣркѣ.* Правда, споры о словахъ составляли главнѣйшее содержаніе схоласти-

ческой философіи, но не метафизикамъ ставить ей это въ упрекъ, и защитникамъ схоластики не трудно доказать, что подъ этими спорами о словахъ скрывались самыя глубокія проблемы онтологіи.

§ 2. Жизнь Абеляра.

Имя Абеляра соединено съ именемъ благородной женщины, и чрезъ это пріобрѣло безсмертіе. Потомство интересуется Абеляромъ, потому что его любила Элоиза. Мишле думаетъ, что Элоиза обязана Абеляру своей славой: «еслибы не бѣдствія, которымъ онъ подвергся, она осталась бы неизвѣстной, никто бы и не зналъ о ея существованіи.» До нѣкоторой степени это вѣрно; но вѣрно также и то, что еслибы она не любила его, то давно бы уже никто и не интересовался имъ, такъ какъ это была личность въ высшей степени мелкая и себялюбивая. Быстро пріобрѣлъ онъ популярность громкую, скандалезную,—онъ былъ какъ будто рожденъ для этой популярности,—онъ жилъ для нея. Но мало ли именъ и болѣе великихъ, которыя почти совсѣмъ изгладились изъ памяти людей; сколько репутацій, нѣкогда столь громкихъ, которыя потомъ не возбуждали въ потомствѣ ни малѣйшаго интереса. Отбросьте любовь и страданія, и тогда въ жизни Абеляра едвали что останется, что могло бы возбуждать въ насъ сочувствіе къ нему. Онъ интересуетъ насъ потому, что вмѣстѣ съ нимъ—Элоиза, но отнимите у него Элоизу, и предъ вами—живой, подвижный, неразборчивый на средства, до крайности тщеславный французъ. Въ немъ до нѣкоторой степени отражается философская борьба XII вѣка, и мы разсмотримъ его именно съ этой стороны. Онъ родился въ Бретани въ 1079 г., отъ благородныхъ родителей по фамиліи Беранже. Прозваніе Абеляръ получилъ онъ уже впослѣдствіи. Однажды учитель его, замѣчая, что онъ поверхностно занимается нѣкоторыми предметами, потому что умъ его слишкомъ занятъ другими предметами занятій, сказалъ шутя: «когда собака сыта, то довольна и тѣмъ, что полижетъ ветчины.» Слово лизать на тогдашней испорченной латыни было bajare, и товарищи прозвали Bajolardus этого «лижущаго ветчину ученика»; онъ же передѣлалъ это слово въ

Habelardus, «se vantant ainsi de posséder ce qu'on l'accusait de ne pouvoir prendre.» (*) Старые писатели пишутъ это слово весьма различно: Abailardus, Abaielardus, Alaulardus, Abbajalarius, Baalaurdus, Belardus; а по-французски: Abeillard, Abayelard, Abalard, Abaulard, Abaalary, Allebart, Abulard, Beillard, Baillard, Balard и даже Esbaillart; эти варіяціи заставляютъ насъ предположить, что старые французскіе писатели такъ же обращались съ собственными именами, какъ и потомки ихъ, которые постоянно коверкаютъ англійскія и нѣмецкія имена.

Отецъ Абеляра соединялъ съ рыцарскими достоинствами любовь къ литературѣ, какъ ее тогда понимали. Эта любовь перешла къ сыну, и овладѣла юношей до такой степени, что онъ совершенно отказался отъ военнаго поприща, и рѣшился посвятить себя наукамъ. Главной наукой того времени была діалектика; по степени важности она почти засоперничала съ теологіей, по временамъ помогала ей, а по временамъ и совершенно съ ней расходилась. Абеляръ обладалъ необыкновенной діалектической способностью. Еще будучи юношей, онъ объѣхалъ нѣсколько провинцій, подобно странствующему рыцарю философіи, вызывая на діалектическій поединокъ всѣхъ желающихъ. Его увлекала необузданная жажда славы, которая потомъ сдѣлалась бѣдствіемъ всей его жизни. Двадцати лѣтъ пріѣхалъ онъ въ Парижъ, надѣясь найти тамъ арену, гдѣ бы могъ выказать свои діалектическія способности. Онъ сталъ посѣщать лекціи Вильяма Шампо, самаго знаменитаго учителя діалектики, въ аудиторіи котораго стекались толпы слушателей со всѣхъ городовъ Европы. Новый ученикъ скоро обратилъ на себя вниманіе. Красивая наружность, непринужденная грація, изумительныя способности и еще болѣе изумительный даръ слова, скоро выдвинули его изъ толпы. Учитель сталъ гордиться своимъ ученикомъ, полюбилъ его, какъ свою славу, и, безъ сомнѣнія, видѣлъ въ немъ своего преемника. Но скоро обнаружилось, что не

(*) Abélard, par Ch. Rémusat, Paris, 1845, p. 13. Эта замѣчательная монографія содержитъ подробнѣйшую біографію Абеляра и лучшій разборъ его сочиненій. Правда, впрочемъ, что пока Кузенъ не издалъ въ 1836 г. сочиненій Абеляра, всякій очеркъ философіи этого мыслителя по необходимости долженъ былъ быть неполонъ и ошибоченъ.

одна жажда знанія влекла понятливаго ученика на лекціи стараго профессора; онъ ждалъ удобной минуты выказать свои способности,— изучалъ сильныя и слабыя стороны своего почтеннаго наставника и искалъ случая напасть на него. Случай не замедлилъ представиться: однажды Абеляръ неожиданно всталъ съ своего мѣста и, въ присутствіи многочисленной толпы слушателей, вызвалъ Вильяма де Шампо на споръ, сбилъ его и наконецъ одержалъ надъ нимъ рѣшительную побѣду. Гнѣвъ и удивленіе овладѣли слушателями; гнѣвъ и ужасъ объялъ учителя. Ученики негодовали, потому что ясно видѣли, какія побужденія руководятъ Абеляромъ.

Это событіе положило начало всѣмъ бѣдствіямъ, которыя потомъ постигли Абеляра; онъ своимъ поступкомъ нажилъ себѣ враговъ, которые преслѣдовали его въ теченіе всей его жизни. Съ софистикой, свойственной подобнымъ натурамъ, онъ приписывалъ эту вражду зависти къ его способностямъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ она была вызвана его неумѣреннымъ тщеславіемъ и себялюбіемъ. Нѣкоторое время казалось, что разрывъ съ учителемъ послужитъ ему въ пользу. Несмотря на молодость,— ему было всего 22 года,—онъ успѣлъ основать въ Мелёнѣ философскую школу, которая привлекала толпы учащихся и повсюду разносила молву о немъ. Ободренный успѣхомъ, онъ перевелъ ее ближе къ Парижу—въ Корбель—для того, чтобы еще болѣе досаждать своему старому учителю, какъ онъ самъ въ этомъ откровенно признается. Но соперникъ Абеляра все еще былъ силенъ; онъ посѣдѣлъ въ занятіяхъ наукой, съ давнихъ поръ пользовался уваженіемъ. Борьба съ такимъ противникомъ требовала постояннаго, сильнаго напряженія, и Абеляръ, утомленный энергической борьбой, скоро сталъ чувствовать, что силы начинаютъ измѣнять ему. Тогда доктора ему посовѣтывали закрыть школу и удалиться въ деревню, чтобъ отдохнуть и подышать свѣжимъ воздухомъ.

Чрезъ два года онъ вернулся въ Парижъ и съ восторгомъ увидѣлъ, что репутація его не только ничего не потеряла отъ его отсутствія, но, напротивъ, слушатели стекались къ нему съ большей ревностью, чѣмъ когда-либо. Между тѣмъ старый соперникъ его Вильямъ де Шампо отказался отъ свѣта и удалился въ монастырь, гдѣ открылъ прославившуюся впослѣдствіи школу Св. Виктора. Громадная слава

его хотя и пострадала отъ нападеній Абеляра, но все-еще привлекала толпы учениковъ. Однажды среди многочисленнаго стеченія слушателей Шампо былъ пораженъ появленіемъ Абеляра, пришедшаго, какъ онъ объяснилъ, учиться риторикѣ. Вильямъ смутился, но продолжалъ лекцію. Абеляръ молчалъ, пока учитель не дошелъ до вопроса объ универсалахъ; но какъ только зашла рѣчь объ этомъ вопросѣ, онъ мгновенно превратился изъ ученика въ противника, напалъ на старика такъ быстро и неожиданно, что Вильямъ призналъ себя побѣжденнымъ и отрекся отъ своего мнѣнія. Это отреченіе было смертнымъ ударомъ для его вліянія. Его аудиторія стала быстро пустѣть. Никто не хотѣлъ слушать по второстепеннымъ вопросамъ діалектики того учителя, который самъ призналъ себя побѣжденнымъ по главному вопросу. Ученики побѣжденнаго перешли въ аудиторію побѣдителя. Пока длится бой между оленями, лани въ сторонѣ ожидаютъ исхода боя, и если ихъ прежній властелинъ и господинъ, нѣкогда любимый, уважаемый, побѣжденъ, то онѣ, не колеблясь, переходятъ на сторону побѣдителя и идутъ за нимъ. Такъ и ученики побѣжденнаго Шампо перешли въ аудиторію побѣдителя Абеляра. Школа послѣдняго сдѣлалась первенствующей, и, къ довершенію его торжества, профессоръ, которому Вильямъ де Шампо передалъ свою каѳедру, былъ до такой степени смущенъ его дерзостію, или же и въ самомъ дѣлѣ, можетъ быть, до такой степени былъ пораженъ его дарованіями, что предложилъ ему свою каѳедру, а самъ сталъ въ ряды учениковъ.

Но Абеляръ не удовольствовался этимъ торжествомъ,—ему недостаточно было, что его безспорно признавали первымъ учителемъ діалектики, онъ не могъ слышать безъ зависти объ успѣхахъ другихъ учителей. Нѣкто Ансельмъ преподавалъ въ Лаонѣ теологію съ громаднымъ успѣхомъ, и Абеляръ не могъ оставаться спокоенъ: онъ отправился въ Лаонъ, осмѣялъ стиль Ансельма и ребяческій восторгъ его учениковъ, и вызвался превзойти профессора въ толкованіи Писанія. Ученики сначала смѣялись, потомъ начали прислушиваться и наконецъ пришли въ восторгъ. Абеляръ уѣхалъ изъ Лаона, возбудивъ анархію въ школѣ и печаль въ сердцѣ старика.

Положеніе его въ это время было самое блистательное. Онъ затмѣвалъ своею славою всѣхъ современниковъ. Его краснорѣчіе и діалектическія тонкости восхищали сотни внимательныхъ слушателей, которые упражнялись подъ сѣнью Собора въ нескончаемыхъ спорахъ, заботясь болѣе объ успѣхѣ въ спорѣ, чѣмъ объ истинѣ. Гизо полагаетъ, что число его учениковъ было не менѣе пяти тысячъ,—конечно не одновременно. Среди этой толпы расхаживалъ Абеляръ съ импонирующею надменностью, съ той небрежной безпечностью, которую придаетъ успѣхъ; красивый, мужественный, привлекательный, онъ возбуждалъ общій восторгъ. Пѣсни его пѣлись на улицахъ, его тезисы повторялись въ монастыряхъ. При его приближеніи толпа благоговѣйно разступалась, чтобъ дать ему дорогу,—изъ-за оконныхъ занавѣсокъ выглядывали любопытные взоры женщинъ. Имя его пронеслось по всѣмъ европейскимъ городамъ. Папа посылалъ къ нему учениковъ. Онъ царствовалъ и царствовалъ одинъ (*).

Въ это-то время красота и безпомощное положеніе Элоизы привлекли его тщеславіе и себялюбіе. Онъ рѣшился обольстить ее и рѣшился на это, какъ самъ сознается, послѣ зрѣлаго размышленія. Онъ думалъ, что жертва достанется ему легко; постоянно гнушавшійся разгульной жизнью — scortorum immunditiam semper abhorrebam,—онъ почувствовалъ теперь, что достигъ такого положенія, что можетъ безнаказанно предаться своимъ страстямъ. Мы не приписываемъ Абеляру подлость на основаніи какихъ-нибудь предположеній,—мы повторяемъ его собственныя слова. «Зная высокое образованіе и любовь къ занятіямъ этой дѣвушки, я думалъ, прибавляетъ онъ, что мнѣ будетъ тѣмъ легче пріобрѣсти ея согласіе.» Онъ разсказываетъ намъ, что «искалъ случая войдти съ ней въ близкія ежедневныя сношенія, чтобы легче было склонить ее на согласіе съ моими желаніями. Я предложилъ ея дядѣ чрезъ нѣкоторыхъ его друзей принять меня къ себѣ въ домъ въ качествѣ жильца, на какихъ угодно условіяхъ. Дядя ея жилъ очень близко отъ моей школы, и я объяснялъ мое предложеніе тѣмъ, что отдѣльное хозяйство слишкомъ дорого стоитъ и мѣшаетъ мнѣ въ моихъ занятіяхъ.» Дядя ея, Фильбертъ, сейчасъ же согласился, побуждаемый

(*) «Cum jam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem.»—Epist. 1, p. 9.

*

скупостью и надеждою пріобрѣсти учителя для своей племянницы. Онъ сдалъ ее совершенно на руки Абеляру, «чтобы во всякое свободное отъ школьныхъ занятій время, днемъ или ночью, я бралъ на себя трудъ учить ее, а въ случаѣ лѣности съ ея стороны употреблялъ бы понудительныя мѣры. Я удивлялся чрезмѣрной простотѣ этого человѣка, какъ подивился бы, еслибы онъ отдалъ ягненка на попеченіе голоднаго волка; поручая мнѣ такимъ образомъ не только обучать дѣвушку, но и подвергать ее понудительнымъ мѣрамъ, онъ этимъ самымъ давалъ полный просторъ моимъ желаніямъ и предоставлялъ мнѣ такой удобный случай овладѣть дѣвушкой, что еслибы даже я и не имѣлъ прежде этого желанія, то оно теперь родилось бы во мнѣ, — въ случаѣ неудачи обольщенія, я могъ употребить угрозы и удары, чтобы склонить ее на удовлетвореніе моихъ желаній» (*).

Еслибы вся жизнь Абеляра не свидѣтельствовала столь очевидно о его страшномъ эгоизмѣ и ненасытномъ тщеславіи, то мы могли бы принять грубый цинизмъ его исповѣди за плодъ той странной иллюзіи, которая часто встрѣчается у людей, углубляющихся въ анализъ самихъ себя, и заставляетъ ихъ принимать свои порывы и страсти за дѣло разсчета. Каковы бы впрочемъ ни были мотивы, руководившіе Абеляромъ, для насъ замѣчателенъ тотъ фактъ, подобнаго которому мы не находимъ въ исторіи, что діалектикъ могъ возбудить въ женщинѣ такое страстное къ себѣ поклоненіе, какое Абеляръ возбудилъ въ Элоизѣ. Онъ училъ ее только діалектикѣ; ничему другому онъ и не могъ ее учить. Она была много ученѣе его и начитаннѣе, отлично знала латинскій языкъ, и отчасти греческій и еврейскій. Онъ же вовсе не зналъ ни греческаго, ни еврейскаго языка, хотя всѣ біографы его, за исключеніемъ Ремюза, и полагаютъ, что оба эти языка были ему знакомы; Мишле утверждаетъ даже, что онъ былъ единственнымъ изъ своихъ современниковъ, который зналъ ихъ (**). И такъ намъ

(*) См. Epist. I.

(**) Онъ зналъ только тѣ немногія изреченія на этихъ языкахъ, которыя были общеупотребительны въ богословской литературѣ того времени; если-бы онъ зналъ болѣе, то, при своемъ тщеславіи, не преминулъ бы выказать свое знаніе при первомъ удобномъ случаѣ. Кромѣ того, онъ и самъ говоритъ, что вынужденъ былъ читать греческихъ писателей въ латинскомъ переводѣ. См. изданныя Кузеномъ Oeuvres inédites, стр. 43, также Dialectica, стр. 200, гдѣ говорится, что онъ потому не знакомъ съ физикой и метафизикой Аристотеля, что ихъ нѣтъ въ латинскомъ переводѣ.

приходится рисовать въ своемъ воображеніи Абеляра и Элоизу за сухими діалектическими занятіями; страсть ихъ другъ къ другу постепенно зрѣла и, при ежедневномъ ихъ умственномъ между собой общеніи, перешла наконецъ въ тотъ смутный, мечтательный, но всепоглощающій восторгъ, который рождается отъ сопроникновенія великихъ умовъ и, какъ выражается испанскій переводчикъ ея писемъ, buscando sìempre con pretexto del estudio los parages mas retirados—въ тишинѣ занятій любимымъ предметомъ они искали уединенія, полнаго наслажденій. «Предъ нами лежали раскрытыя книги, говоритъ Абеляръ, но мы говорили болѣе о любви, чѣмъ о философіи, — мы болѣе цѣловались, чѣмъ разсуждали» (*).

Благоразуміе требовало, конечно, сохранить въ тайнѣ эту связь, но требованіе благоразумія было пересилено чисто французскимъ тщеславіемъ Абеляра. Онъ сочинилъ любовныя пѣсни къ Элоизѣ и, съ самолюбіемъ плохаго поэта и нескромнаго любовника, нетерпѣливо желалъ, чтобы эти пѣсни читались не только той, для которой онѣ были написаны, но чтобы и другіе узнали объ его побѣдѣ. Скоро пѣсни его стали пѣться на улицахъ, и весь Парижъ былъ посвященъ въ тайну его любви. Фатъ дозволилъ празднымъ и равнодушнымъ языкамъ профанировать то, что скромный любовникъ изъ деликатности, а благоразумный изъ осторожности, старался бы скрыть отъ всего свѣта (**).

(*) Epist. I, p. 11. Съ свойственнымъ ему цинизмомъ, онъ прибавляетъ: «Et saepius ad sinus quam ad libros reducebantur manus». Г-жа Гизо превосходно указываетъ на различіе между его чувственными описаніями и цѣломудреннымъ, хотя и болѣе страстнымъ языкомъ Элоизы: «elle rappelle, mais ne détaille point».

(**) Что это тщеславіе и неделикатность составляетъ истинно французскія, хотя къ несчастью, и не исключительно французскія свойства,—въ этомъ, конечно, согласятся всѣ сколько-нибудь знакомые съ жизнью и литературой этого замѣчательнаго народа. Черта эта не ускользнула отъ проницательнаго и свѣтлаго ума Мольера; онъ превосходно изобразилъ эту національную особенность въ монологѣ Арнольфа, см. акт. III, сц. III, L'Ecole des femmes.

Наконецъ даже и самъ Фильбертъ узналъ о томъ, что происходитъ подъ его кровлей. Абеляръ удалился изъ дому, но любовники продолжали видѣться втайнѣ. Элоиза скоро почувствовала себя беременной, и Абеляръ помогъ ей бѣжать въ Бретань, гдѣ она поселилась съ его сестрой и родила тамъ сына. Узнавъ объ ея бѣгствѣ, Фильбертъ пришелъ въ ярость. Абеляръ униженно явился предъ нимъ, умолялъ его о прощеніи, напоминалъ ему, что нерѣдко самые великіе люди дѣлались жертвою любви къ женщинѣ, сознавалъ себя виновнымъ въ нарушеніи довѣрія и наконецъ предложилъ искупить свою вину бракомъ, съ тѣмъ только чтобы этотъ бракъ оставался тайной, потому что, еслибы бракъ его сдѣлался извѣстенъ, то это помѣшало бы ему достигнуть высшихъ должностей въ церкви, а митра уже улыбалась его честолюбію. Фильбертъ согласился. Но Элоиза, съ истинно-женскимъ самоотверженіемъ, отвергла предложеніе. Она не хотѣла лишать міръ его величайшаго свѣтила. «Мнѣ ненавистенъ этотъ бракъ, — говорила она — онъ былъ бы для насъ и бѣдствіемъ и безчестіемъ». Она приводила Абеляру различныя мѣста изъ св. Писанія и древнихъ авторовъ, въ которыхъ проклинаются жены, и доказывала, что ему невозможно будетъ посвятить себя философіи, если онъ будетъ хоть сколько-нибудь стѣсненъ въ своей жизни; можно ли заниматься среди дѣтскаго шума и домашнихъ хлопотъ? Не совершитъ ли она поступокъ, гораздо болѣе достойный, если принесетъ себя ему въ жертву? Она будетъ его наложницей; чѣмъ болѣе унизитъ она себя для него, тѣмъ болѣе получитъ правъ на его любовь; а вмѣстѣ съ тѣмъ она не будетъ помѣхой его возвышенію, не будетъ препятствіемъ свободному развитію его генія.

«Призываю Бога въ свидѣтели, —писала она много лѣтъ спустя,— еслибъ самъ Августъ, императоръ всего міра, почелъ меня достойною быть его женой и предложилъ мнѣ престолъ вселенной, названіе твоей наложницы было бы для меня лестнѣе и почетнѣе титула императрицы: carius mihi et dignius videretur tua dici meretrix quam illius mperatrix».

Абеляръ не прочь былъ бы воспользоваться этою высокой страстью, но онъ былъ трусъ, боялся Фильберта и поэтому рѣшился возражать на аргументы Элоизы. Видя непоколебимость его рѣшенія, которое онъ

самъ очень характеристично называетъ своею глупостью, meam stultitiam, она, обливаясь слезами, согласилась и бракъ былъ совершенъ втайнѣ. Но Фильбертъ и его слуга нарушили клятву и разгласили тайну. Тогда Элоиза смѣло отперлась. Скандалъ былъ громадный, но она упорно утверждала, что брака не было, и Фильбертъ выгналъ ее изъ дому, осыпая упреками. Тогда Абеляръ отправилъ ее въ Аржантельскій женскій монастырь, гдѣ она облачилась въ монашескую одежду, не принимая впрочемъ на себя монашескихъ обѣтовъ. Абеляръ навѣщалъ ее украдкой (*). Между тѣмъ въ душѣ Фильберта зародилось подозрѣніе, что удаленіе Элоизы въ монастырь составляетъ только первый шагъ къ поступленію ея въ монашество, и что въ этомъ цѣль Абеляра, чтобы такимъ образомъ избавиться отъ всѣхъ непріятностей. То были жестокія и грубыя времена, но месть Фильберта заставила содрогнуться отъ ужаса даже Парижъ того времени. Съ друзьями и сообщниками ворвался онъ къ Абеляру, когда тотъ спалъ, и изуродовалъ его тѣмъ звѣрскимъ образомъ, какимъ изуродовалъ себя Оригенъ въ минуту религіознаго бѣшенства.

Полный стыда и отчаянія, Абеляръ искалъ убѣжища въ монастырѣ и постригся въ монахи. Чудовищный эгоизмъ этого человѣка не могъ допустить, чтобы Элоиза оставалась въ томъ свѣтѣ, отъ котораго онъ долженъ былъ отречься. Покорная его волѣ, она стала монахиней и такимъ образомъ еще разъ принесла себя ему въ жертву.

Ворота монастыря навсегда закрылись за этой благородной женщиной, вся жизнь которой отъ начала до конца была самымъ чистымъ героизмомъ; впрочемъ ея жизнь не относится къ нашему предмету. Одинъ Абеляръ безъ Элоизы не возбуждаетъ въ насъ большаго интереса, и поэтому мы не будемъ подробно передавать различные эпизоды его послѣдующей жизни, наполненной по большей части разными ссорами, то съ монахами, которыхъ онъ обличаетъ въ распутствѣ, то съ теологами, которые ненавидятъ его за «ересь разсужденія.» Онъ

(*) Онъ прибавляетъ: «Nosti... quid ibi tecum mea libidinis egerit intemperantia in quadam etiam parte ipsius refectorii. Nosti id impudentissimè tunc actum esse in tam reverendo loco et summae Virgini consecrato.» Epist. V, p. 69.

былъ приговоренъ къ публичному отреченію отъ своихъ ученій,—его преслѣдовали какъ еретика, потому что онъ осмѣлился ввести раціонализмъ или объясненіе догматовъ вѣры разумомъ, и пострадалъ за это, какъ обыкновенно страдаютъ люди за новыя ученія. Онъ основалъ Параклетскій монастырь, въ которомъ первою настоятельницей была Элоиза, и умеръ 21 апрѣля 1142 г., 63 лѣтъ отъ роду. «Il vécut dans l'angoisse et mourut dans l'humiliation, говоритъ Ремюза, mais il eut de la gloire et il fut aimé.»

§ 3. Философія Абеляра.

Не трудно было бы наполнить цѣлый томъ изложеніемъ Абеляровой философіи; Ремюза посвятилъ на это томъ съ четвертью и все еще не исчерпалъ предмета. Притомъ подробное изложеніе этой философіи вовсе не соотвѣтствовало бы характеру нашей исторіи, и выполненіе нашей задачи требуетъ отъ насъ только, чтобы мы сдѣлали краткія указанія. Заслуги, оказанныя Абеляромъ философіи, могутъ быть сведены къ двумъ пунктамъ: къ вопросу объ универсалахъ и къ систематическому введенію разума въ теологію, какъ независимаго элемента, который способенъ не только объяснять, но и создавать догматы.

«Свойство родовъ и видовъ было предметомъ едва ли не самаго продолжительнаго, самаго оживленнаго и, безъ сомнѣнія, самаго отвлеченнаго спора, какимъ когда-либо былъ занятъ человѣческій умъ,» — говоритъ Ремюза. — «Въ настоящее время,» — продолжаетъ онъ,— «представляется даже непонятнымъ, чтобы подобный вопросъ могъ такъ глубоко занимать умы людей.»

Тоже самое скажутъ современемъ и о вопросѣ объ имматеріализмѣ и матеріализмѣ, составляющемъ въ настоящее время предметъ словопреній столь же продолжительныхъ, столь же оживленныхъ и столь же далекихъ отъ всѣхъ практическихъ выводовъ, какъ и средневѣковыя словопренія по вопросу объ универсалахъ. Замѣтимъ при этомъ, что вопросъ объ универсалахъ потому только и возбудилъ такой ожесточенный споръ, что предполагался въ связи съ истинами религіи. Въ наше время почти всѣ отвлеченные мыслители, за немногими развѣ только исключеніями, признаютъ, что великіе религіозные принципы неразрывно соединены съ ученіемъ о невещественномъ началѣ, которое соприсуще, но не тожественно мозгу, и упорно стоятъ на этомъ вопреки тому неоспоримому факту, что первые отцы церкви признавали вещественность не только души, но и самого Бога (*), и—вопреки понятіямъ многихъ благочестивыхъ людей новаго времени, совершенно безупречныхъ въ своей ортодоксіи, которые держались и держатся ученія, заклейменнаго названіемъ матеріализма, и думаютъ вмѣстѣ съ Окэмомъ, что: «Experimur enim quod intelligimus et volumus et nolumus, et similes actus in nobis habemus; *sed quod illa sint e formâ immateriali et incorruptibili non experimur*, et omnis ratio ad hujus probationem assumpta assumit aliquod dubium (**).

Поэтому хотя намъ и кажется непонятнымъ общее возбужденіе умовъ по поводу диспута объ универсалахъ, хотя весь этотъ диспутъ представляется намъ въ большей части случаевъ пустымъ словопреніемъ, но мы можемъ однако объяснить себѣ, какимъ образомъ онъ пріобрѣлъ такую важность; для этого стоитъ только вспомнить о значеніи, какое придается въ настоящее время спору о «невещественномъ началѣ». Безполезенъ былъ или полезенъ этотъ споръ, какъ бы то ни было, но онъ занималъ собою умы среднихъ вѣковъ, и Кузенъ нисколько не преувеличиваетъ, утверждая, что вся схоластическая философія возникла изъ одной фразы Порфирія, перетолкованной Боэціемъ. Вотъ эта фраза: «Intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad praedicamenta praeparare, tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidenti; quorum cognitio valet

(*) Тертулліанъ написалъ цѣлую книгу съ цѣлью побороть имматеріализмъ Платона и Аристотеля. Одного изреченія достаточно для подтвержденія того, что мы сказали о Богѣ: «Quis autem negabit Deum esse corpus, etsi Deus spiritus?» Подтвержденія этому читатель можетъ найдти также у Гизо, въ его Leçons sur l'Hist. de la civilisation en France, и у Руссело въ Etudes sur la philos. dans le moyen Arge.

(**) Мы заиметвуемъ это мѣсто изъ Etudes Rousselot, t. III, 256.

ad praedicamentorum cognitionem» (*). Полагали, что этой фразой rebus vel vocibus онъ хотѣлъ выразить, что предметы и слова могутъ быть взаимно превращаемы другъ въ друга, что все равно говорить ли о вещахъ или о словахъ, и весь вопросъ установился такъ: эти слова: родъ, видъ, представляютъ ли собой *нѣчто, дѣйствительно существующее* во внѣшнемъ мірѣ, или же суть только одно *названіе* собранія недѣлимыхъ? Первое мнѣніе господствовало, пока Росцелинъ не напалъ на него и не подкрѣпилъ ересь номинализма такою сильной аргументаціей, что хотя сама ересь и была осуждена, но логика ея пробила себѣ дорогу, и Абеляръ въ своихъ нападеніяхъ на доктрину реализма, которой держался Вильямъ Шампо, такъ много заимствовалъ изъ аргументаціи номиналистовъ, что до послѣдняго времени его самого считали номиналистомъ. Теперь ясно, что онъ не былъ чистымъ номиналистомъ, а г. Руссело даже весьма искусно выставляетъ его реалистомъ. На самомъ же дѣлѣ онъ не былъ ни номиналистъ, ни реалистъ, хотя многое заимствовалъ и у тѣхъ, и у другихъ; онъ былъ концептуалистъ. Особенность его ученія состоитъ въ томъ, что онъ различаетъ матерію отъ формы по отношенію къ роду и виду. Приведу одинъ отрывокъ изъ его трактата de Generibus et Speciebus, какъ онъ напечатанъ у Кузена. «Каждый индивидуумъ,— говоритъ онъ,—состоитъ изъ матеріи и формы; такъ напр. Сократъ состоитъ изъ матеріи человѣка и изъ формы сократства, Платонъ изъ той же матеріи, какъ и Сократъ, но изъ другой формы, а именно изъ формы платонства; точно также и всѣ индивидуумы. Сократства, составляющаго форму Сократа, нѣтъ нигдѣ, какъ только въ Сократѣ, такъ и человѣческой сущности, носящей форму сократства въ Сократѣ, нѣтъ нигдѣ, кромѣ Сократа. То же слѣдуетъ сказать и о всѣхъ другихъ индивидуумахъ. Подъ видомъ я разумѣю, слѣдовательно, не ту сущность человѣка, которая находится только въ Со-

(*) «Цѣль Порфирія въ этомъ сочиненіи состоитъ въ томъ, чтобы приготовить умъ къ ясному пониманію предикаментовъ разсужденіемъ о пяти предметахъ или словахъ, а именно: о родѣ, видѣ, различіи, свойствѣ и случайной принадлежности; — значеніе которыхъ ведетъ къ знанію предаментовъ.»

кратѣ, или въ какомъ-либо другомъ индивидуумѣ, но всю коллекцію, состоящую изъ всѣхъ недѣлимыхъ одной природы. Такая коллекція хотя и состоитъ изъ многихъ недѣлимыхъ, но авторитеты называютъ ее: одинъ видъ, одинъ универсалъ, одна природа; точно такъ народъ хотя и состоитъ изъ многихъ недѣлимыхъ, но все-таки называется одинъ народъ. Такимъ образомъ каждая отдѣльная сущность коллекціи, называемой человѣчествомъ, состоитъ изъ матеріи и формы: животное есть матерія, но форма не одна, ихъ много, какъ напр. разумность, нравственность, двуножіе и всѣ другіе субстанціальные аттрибуты. Все сказанное о человѣкѣ, а именно: что часть человѣка, носящая форму сократства, не есть та часть, которая носитъ форму платонства,—это истинно и относительно животнаго (*). Животное, имѣющее во мнѣ форму человѣчества, не можетъ находиться въ другомъ мѣстѣ, но оно имѣетъ нѣчто, что нисколько не отличается отъ матерій, образующихъ другіе недѣлимые животныхъ. Поэтому я называю родомъ массу животныхъ сущностей, образующихъ отдѣльные виды животныхъ; эту массу разнообразитъ то, что составляетъ видъ. Слѣдовательно, видъ состоитъ изъ массы сущностей, образующихъ индивидуальныя формы, родъ же напротивъ состоитъ изъ массы субстанціальныхъ свойствъ различныхъ видовъ... Та особенная сущность, которая образуетъ животный родъ, есть результатъ извѣстной матеріи, сущности тѣла и субстанціальныхъ формъ, одушевленія и чувствительности, которыя могутъ находиться только въ этой сущности, хотя и принимаютъ безразлично формы всѣхъ видовъ. Это соединеніе сущностей производитъ универсалъ, называемый животною природою» (**).

Этотъ отрывокъ даетъ читателю понятіе о стилѣ Абеляра, когда онъ наименѣе утомителенъ. Въ этомъ отрывкѣ довольно ясно выра-

(*) Приводимъ слова подлинника: «Et sicut de homine dictum est, scilicet quod illud hominis quod sustinet Socratitatem, illud essentialiter non sustinet Platonitatem, ita de animali. Nam illud animal quod formam humanitatis quae in me est, sustinet, illud essentialiter alibi non est, sed illi non defferens est et singulis materiis singulorum individuorum animalis.»

(**) De Generibus et Speciebus, p. 524.

жено, какого рода реальность онъ приписывалъ общимъ терминамъ. Въ противоположность номиналистамъ, учившимъ, что термины—*только* термины, онъ говорилъ, что эти термины выражаютъ *понятія*, а понятія основаны на реальностяхъ, такъ напр. когда масса недѣлимыхъ понимается какъ единица, которая соединяетъ въ одно всѣ сходства, существующія между недѣлимыми. Такое воззрѣніе такъ близко подходитъ къ реализму, что можно даже извинить Руссело его длинную аргументацію совершенно парадоксальнаго тезиса, что будто Абеляръ былъ реалистъ. Болѣе внимательное изученіе трактата, изъ котораго мы только-что привели длинную цитату, приводитъ къ тому заключенію, что Абеляръ былъ съ своей точки зрѣнія правъ, утверждая, что реалисты заблуждаются. По его мнѣнію родъ и видъ не суть общія субстанціи, неотъемлемо и всецѣльно присущія индивидуумамъ, тожественность которыхъ допускаетъ будто бы только различіе въ индивидуальныхъ *модусахъ* или случайныхъ принадлежностяхъ, какъ училъ реализмъ; если-бы это ученіе было справедливо, то такъ какъ субъектъ такихъ случайныхъ принадлежностей, субстанція такихъ модусовъ тожественна, всякій индивидуумъ имѣлъ бы ту же субстанцію и человѣчество было бы одинъ человѣкъ: Сократъ напр. былъ въ Аѳинахъ, слѣдовательно и человѣчество находилось бы также въ Аѳинахъ, но такъ какъ Платонъ былъ въ Ѳивахъ, то или человѣчество не было въ Аѳинахъ, или же Платонъ не былъ человѣчество.

Но оставимъ теперь вопросъ объ универсалахъ и перейдемъ къ другой характеристической чертѣ Абеляровой философіи. Схоластика обязана ему если не своимъ предметомъ, то по крайней мѣрѣ своею формою. Онъ первый ввелъ логику, какъ независимаго дѣятеля, на почву теологическихъ диспутовъ,—такая ересь навлекла на него всѣ громы церкви. Ponit in coelum os suum et scrutatur alta Dei, говоритъ Св. Бернардъ въ своемъ посланіи къ папѣ, и тотъ же Бернардъ изрекаетъ противъ него слѣдующее грозное обвиненіе: transgreditur fines, quos posuerunt patres nostri, — переступилъ предѣлъ, положенный нашими отцами: это было тяжелымъ обвиненіемъ во всѣ вѣка и у всѣхъ народовъ. Но Абеляръ, разсчитывая на поддержку массы поклонниковъ, въ отвѣтъ на такое обвиненіе принялъ видъ почти даже вызывающій. Не сознавая грозившей ему опасности, онъ вы-

пустилъ въ свѣтъ свое сочиненіе Introductio ad theologiam, въ которомъ изложилъ сущность своихъ лекцій. Въ этомъ сочиненіи онъ пытается объяснить догматы вѣры разумомъ, и заявляетъ смѣлое для того времени мнѣніе, что всѣ догматы вѣры должны быть излагаемы въ раціональной формѣ. Что люди того времени были еще весьма далеки отъ принятія подобнаго мнѣнія, объ этомъ свидѣтельствуютъ нетолько гоненія, которымъ подвергся Абеляръ, но и то мѣсто изъ его діалектики, гдѣ онъ говоритъ, что его соперники считали даже недозволительнымъ христіанину и заниматься діалектикой, такъ какъ эта наука не только не можетъ научить вѣрѣ, а, напротивъ, смущаетъ и колеблетъ вѣру хитрою сѣтью своихъ аргументовъ. (*)

Какъ ни слабо было положенное Абеляромъ начало, оно тѣмъ не менѣе обозначаетъ собой новую эпоху въ развитіи спекулятивнаго мышленія. Съ этого времени началась та борьба разума противъ авторитета, которая и до сихъ поръ еще не кончена. «Ученики мои,— говоритъ Абеляръ въ своемъ введеніи,—требуютъ отъ меня философскихъ доводовъ, которыя бы удовлетворяли разумъ, — просятъ меня выучить ихъ понимать, а не выучивать только на память, потому что невозможно вѣрить тому, чего не понимаешь, и смѣшно проповѣдывать другимъ то, чего равно не понимаетъ ни учитель, ни ученикъ».

Онъ не удовольствовался и этимъ революціоннымъ принципомъ, и въ трактатѣ своемъ Sic et Non (**) еще далѣе «перешелъ за предѣлъ, положенный нашими отцами.» Въ этомъ трактатѣ онъ приводитъ выдержки изъ св. писанія и отцевъ церкви, pro и contra, по поводу каждаго важнаго вопроса; такимъ сопоставленіемъ противорѣчивыхъ показаній наивысшихъ авторитетовъ онъ хотѣлъ, какъ объясняетъ, пріучить умы къ смѣлому и трезвому сомнѣнію, въ исполненіе заповѣди: «ищите и обрящете, толцыте и отверзется вамъ.» «Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus; juxta

(*) Dialectica, p. 434.

(**) Онъ напечатанъ въ изданіи Кузена, но съ пропусками. Полный экземпляръ напечатанъ въ Германіи въ 1841 г. подъ заглавіемъ: Petri Abaelardi Sic et Non; primum integrum ediderunt E. L. Henke et G. S. Lindenkohl.

quod et Veritas ipsa *Quaerite*, inquit, *invenietis*; *pulsate, et aperietur vobis*» (*).

Какова бы, впрочемъ, ни была цѣль Абеляра, но теологи ясно видѣли, къ какимъ послѣдствіямъ ведетъ подобное ученіе. Въ ихъ глазахъ всякое сомнѣніе носило на себѣ клеймо проклятія и не могло быть терпимо даже подъ благовиднымъ предлогомъ умственной гимнастики или жажды истины; но они были не въ силахъ остановить движеніе мысли. Сомнѣніе проснулось въ умахъ, страсть къ словопреніямъ разгоралась все сильнѣе и сильнѣе, и логика, подобно пламени, постепенно обхватывала одинъ за другимъ самые священные предметы; схоластика проникла во всѣ города Европы и наполнила ихъ искусными диспутантами.

Въ послѣдующіе вѣка вопросъ о номинализмѣ былъ постоянною темою преній, и кромѣ того многіе другіе вопросы, до того отвлеченные и пустые съ современной точки зрѣнія, что не много найдется такихъ историковъ, которые могли бы похвастать болѣе чѣмъ поверхностнымъ знакомствомъ съ средневѣковою философіей, и не много такихъ, которые бы говорили о ней безъ презрѣнія.

Возьмемъ для примѣра хоть одинъ вопросъ. Какого вы мнѣнія, читатель напр. хоть о вопросѣ: utrum Deus intelligat omnia alia a se per ideas eorum, an aliter? Что вы подумаете о людяхъ, тратящихъ свои силы въ попыткахъ убѣдить другъ друга, какимъ именно образомъ Богъ воспринимаетъ идеи,—обсуждающихъ съ жаромъ и неподдѣльнымъ глубокомысліемъ предметы, недоступные никакому доказательству? А между тѣмъ, несмотря на всю нелѣпость этихъ преній, имъ отыскались законные наслѣдники даже въ новѣйшее время: кропотливая пустота схоластиковъ нашла себѣ достойную соперницу въ кропотливой пустотѣ германскихъ метафизиковъ.

Мы не будемъ слѣдить шагъ за шагомъ за медленнымъ ходомъ средневѣковаго умозрѣнія, а прямо перейдемъ къ арабской философіи, къ представителю ея Альгацали.

(*) 17 стр. вышеупомянутаго изданія.

§ 3. Альгацали.

Мы такъ мало знакомы съ арабскою исторіею, что не можемъ дозволить себѣ утверждать, что будто у арабовъ не было вовсе никакой своей собственной философіи, пока они не познакомились съ философіею грековъ; но если мы замѣтимъ, что со времени знакомства ихъ съ греческою философіею вся ихъ философская дѣятельность сосредоточилась на изученіи и разработкѣ греческихъ системъ, то это будетъ съ нашей стороны только повтореніемъ того, что они сами говорятъ о себѣ.

Исторія арабской философіи дѣлится на 2 части: первая обнимаетъ періодъ древнихъ мыслителей, грековъ; вторая заключаетъ въ себѣ философскія трубы мусульманскихъ школъ. Первая часть, т. е. греческія школы дѣлятся на двѣ серіи: школы до Аристотеля и школы послѣ Аристотеля (*). Почти всѣ знакомыя намъ имена мыслителей первыхъ греческихъ школъ, не исключая Орфея и Гомера, были извѣстны и арабскимъ философамъ. Въ арабскихъ сочиненіяхъ постоянно встрѣчаются ссылки на семь мудрецовъ, на Өалеса, Анаксимена, Гераклита, однимъ словомъ, на всѣхъ великихъ мыслителей Греціи; ихъ ученія излагаются и комментируются, если и не съ исторической или критической точностью, какъ это утверждаетъ г. Шмольдерсъ, то во всякомъ случаѣ съ такою полнотою, которая свидѣтельствуетъ о знакомствѣ арабовъ съ греческими оригиналами. Философскія школы, бывшія послѣ Аристотеля, имъ знакомы еще ближе. Они переводили каждое сочиненіе, какое только могли достать, и съ рабской воспріимчивостію старались усвоить всѣ доктрины Стагирита. Впрочемъ арабская философія лежитъ внѣ сферы европейскаго развитія. Правда, арабы играли важную роль въ ходѣ средневѣковаго европейскаго образованія,—Аверроэсъ и Авицена долго считались учителями (magistri), но лишь только Европа овладѣла самымъ источникомъ арабской мудрости, она

(*) Schmölders, Essai sur les écoles phQlosophiques chez les Arabes, p. 96.

бросила ихъ толкованія и принялась за изученіе и объясненіе классическихъ оригиналовъ.

Сочиненіе, служащее основаніемъ настоящему очерку, интересно своею необыкновенною оригинальностью: оно представляетъ плодъ ума, который развился подъ вліяніемъ арабской среды, а не былъ только простымъ зеркаломъ, отражающимъ въ себѣ греческую мудрость. Вѣроятно, по причинѣ своей оригинальности, это сочиненіе и не было переведено въ средніе вѣка, такъ какъ тогдашніе переводчики интересовались только греческою философіею. Такимъ образомъ несмотря на громкую извѣстность имени Альгацалли сочиненіе его оставалось недоступно для всѣхъ не-оріенталистовъ, пока наконецъ въ 1842 г. одинъ ученый нѣмецъ не напечаталъ его съ французскимъ переводомъ (*).

Альгацалли, свѣтило ислама и столпъ мечети, часто упоминается въ сочиненіяхъ объ арабской философіи подъ именемъ Gazzali, Ghazail и Algazel. Имя его было одно время хорошо извѣстно Европѣ по случаю нападеній на него Аверроэса. Онъ родился въ г. Тусъ въ 1508 г. по Р. X. Его звали Абу Гамедъ Магометъ. Отецъ его былъ продавцемъ хлопчато-бумажныхъ нитокъ (gazzal), откуда и произошло прозвище Альгацали. Потерявъ отца еще въ дѣтствѣ, онъ былъ ввѣренъ попеченіямъ одного Суфи. Значеніе этого слова Суфи всего ближе подходитъ къ тому, что мы разумѣемъ подъ словомъ мистикъ. Вліяніе этого суфи было велико. Лишь только юноша окончилъ свое образованіе, его назначили профессоромъ богословія въ Багдадъ, гдѣ краснорѣчіе его имѣло столь блистательный успѣхъ, что вскорѣ всѣ имамы сдѣлались его ревностными поклонниками. Онъ возбудилъ къ себѣ такое уваженіе, что мусульмане говорили иногда: «еслибы весь исламъ погибъ, потеря была бы не велика, лишь бы сохранилось сочиненіе Альгацалли: о возрожденіи религіозныхъ наукъ.» Это-то сочиненіе и перевелъ Шмольдерсъ. Оно представляетъ столь замѣчательное сходство съ Discours sur la methode Декарта, что, появись переводъ двумя столѣтіями ранѣе, всѣ обвинили бы Декарта

(*) Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, par M. Schmölders. Paris 1842 г. Въ настоящую статью я включилъ многое изъ моей статьи объ этой книгѣ, помѣщенной въ Edinburg Revieu, апрѣль 1847 г.

въ присвоеніи себѣ чужихъ мыслей. Подобно Декарту, Альгацалли начинаетъ съ описанія того, какъ онъ напрасно искалъ у всѣхъ сектъ отвѣта на таинственныя проблемы, которыя «смутили его духъ ощущеніемъ невѣдомыхъ вещей», какъ онъ рѣшился наконецъ отвергнуть всякій авторитетъ и отказаться отъ мнѣній, внушенныхъ ему въ довѣрчивые годы дѣтства. «Я сказалъ самъ себѣ: моя цѣль — знать истину, но для этого необходимо прежде знать, что такое *знаніе*, и для меня стало очевидно, что истинное знаніе есть то, которое объясняетъ изучаемый предметъ такъ, что не оставляетъ по себѣ ни малѣйшаго сомнѣнія и дѣлаетъ въ будущемъ невозможными никакія заблужденія или догадки по этому предмету. При такомъ знаніи умъ не только не нуждается ни въ какихъ усиліяхъ для убѣжденія себя въ истинности своего знанія, но невозможность заблужденія находится въ такой тѣсной связи съ истиннымъ знаніемъ, что какой бы доводъ противъ него ни представили, этотъ доводъ не можетъ возбудить ни малѣйшаго сомнѣнія касательно его безошибочности, потому что истинное знаніе не допускаетъ даже возможности предположить, чтобъ оно могло быть ошибочно. Такъ напр. если я знаю, что 10 болѣе 3, и кто-нибудь скажетъ мнѣ: «напротивъ, 3 болѣе 10, и въ доказательство истинности моихъ словъ я превращу этотъ жезлъ въ змія» и при этомъ въ самомъ дѣлѣ обратитъ жезлъ въ змія, то отъ этого нисколько не поколеблется мое убѣжденіе въ томъ, что онъ заблуждается, — я приду въ удивленіе отъ его искусства обращать жезлы въ змѣй, но нисколько не усомнюсь въ моемъ знаніи, что 10 болѣе 3. Я убѣдился тогда, что то знаніе, которымъ я не обладаю до такой степени, которое не имѣетъ для меня такой несомнѣнности, не можетъ мнѣ внушить довѣрія къ своей истинности, — я не могу быть увѣренъ въ его безошибочности, — такое знаніе не заслуживаетъ даже и называться знаніемъ.»

«Произведя провѣрку своимъ знаніямъ, я нашелъ, что вовсе ни о чемъ не имѣю такого знанія, которое бы имѣло качество истиннаго знанія, если только не считать знаніемъ непосредственныя ощущенія и безспорные принципы. И тогда я сказалъ самъ себѣ: въ такомъ отчаянномъ положеніи мнѣ остается только одна надежда пріобрѣсти истинное знаніе: обратиться къ помощи чувствъ и без-

спорныхъ принциповъ. *Ихъ* очевидность казалась мнѣ несомнѣнною. Я началъ однако разсматривать предметы ощущенія и мысли, чтобы убѣдиться, доступны ли они сомнѣнію. И что же! во мнѣ возникло тогда такое множество сомнѣній, что я наконецъ потерялъ всякое довѣріе и къ ощущенію и къ мысли. На какомъ основаніи довѣряюсь я чувствамъ? Изъ всѣхъ нашихъ чувствъ зрѣніе самое надежное; однако, глядя на тѣнь и видя, что она не движется, мы заключаемъ, что она и въ самомъ дѣлѣ лишена движенія, а между тѣмъ опытъ намъ говоритъ, что если мы чрезъ часъ вернемся на то же мѣсто, то найдемъ, что тѣнь перемѣнила свое положеніе, что тѣнь движется не мгновенно, но постепенно, мало по малу, и никогда не останавливается. Когда мы смотримъ на звѣзды, онѣ кажутся намъ никакъ не болѣе монетъ, а между тѣмъ математическія доказательства убѣждаютъ насъ, что они превосходятъ величиною самую землю. Въ этомъ и въ другихъ случаяхъ мы основываемъ наше сужденіе на показаніяхъ чувствъ, но разумъ отвергаетъ ихъ, какъ лживыя. Мое довѣріе къ чувствамъ было окончательно подорвано и я оставилъ ихъ.

«Можетъ быть, сказалъ я, довѣрія заслуживаютъ только одни понятія разума, т. е. первые принципы, въ родѣ того, что 10 болѣе 3,— одна и таже вещь не могла быть созданною и существовать вѣчно,— невозможно въ одно и то же время и существовать и не существовать.

«Чувства возстали противъ этого: что ручается—говорили они— что твое довѣріе къ разуму не похоже на твое прежнее довѣріе къ намъ? Когда ты положился на насъ, разумъ вмѣшался и обличилъ насъ во лжи; не будь разума, и ты продолжалъ бы довѣрять намъ. Но нѣтъ ли еще другаго судьи, выше разума? Еслибы явился этотъ судья, то, можетъ быть, онъ такъ же разрушилъ бы авторитетъ разума, какъ разумъ разрушилъ нашъ авторитетъ. Если этотъ судья не является, то это еще не доказываетъ, что онъ не существуетъ.»

Эти скептическіе аргументы Альгацали заимствовалъ у греческихъ скептиковъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ заимствовалъ у греческихъ мистиковъ Александрійской школы и средство избѣгнуть скептицизма. Онъ глядѣлъ на жизнь, какъ на сонъ.

«Напрасно силился я отвѣчать на эти возраженія. Затрудненія мои еще болѣе увеличились, когда я началъ размышлять о снѣ.»

«Во время сна—сказалъ я самому себѣ—ты принимаешь видѣнія за дѣйствительность, вовсе не подозрѣвая ихъ лживости. Проснувшись, ты сознаешь, что это были только видѣнія. Что же ручается тебѣ, что все то, что ты чувствуешь и узнаешь въ бодрственномъ состояніи, дѣйствительно существуетъ? Оно дѣйствительно существуетъ относительно твоего состоянія въ данный моментъ; но развѣ не возможно, чтобъ существовало для тебя другое состояніе, которое относилось бы къ твоему бодрственному состоянію точно такъ же, какъ это послѣднее относится къ сну, такъ что въ отношеніи къ этому высшему состоянію твое бодрствованіе было бы не болѣе, какъ сонъ.»

Если существуетъ такое высшее состояніе, спрашивалъ далѣе Альгацали, можемъ ли мы когда-нибудь достичь его? Онъ подозрѣваетъ, что *экстазъ*, какъ его описываютъ Суфи, и есть именно это высшее состояніе. Во всякомъ случаѣ онъ считаетъ себя неспособнымъ выдти изъ скептицизма философскимъ путемъ: скептическіе доводы можно опровергнуть только доказательствами, но доказательства необходимо должны основываться на первыхъ принципахъ,—слѣдовательно если первые принципы не имѣютъ несомнѣнности, то и никакое доказательство не можетъ быть несомнѣнно.

«Такимъ образомъ я былъ принужденъ снова признать умственныя понятія, какъ основаніе несомнѣнности. Но я дошелъ до этого заключенія *не систематическимъ размышленіемъ и не съ помощью доказательствъ, а при помощи луча свѣта, который Богъ послалъ въ мою душу*. Не справедливо говорить, что только одни доказательства могутъ сдѣлать истину очевидною. *Это значитъ ставить слишкомъ узкія границы безконечной благости Создателя.*»

Альгацали, какъ мы видимъ, спасается отъ скептицизма точно такъ же, какъ спаслись отъ него и александрійцы: онъ ищетъ убѣжища въ вѣрѣ. Потомъ онъ обращается къ различнымъ религіознымъ сектамъ и дѣлитъ ихъ на 4 класса:

1) ***Догматики***, т. е. тѣ, которые основываютъ свое ученіе исключительно на разумѣ.

2) ***Бастинисы***, или ***аллегористы***, которые принимаютъ свое

учение отъ имамовъ и считаютъ себя единственными обладателями истины.

3) *Философы*, т. е. которые называютъ себя учителями логики и доказательствъ.

4) *Суфи*, это такіе люди, которые признаютъ за собой *непосредственное созерцаніе истины*, т. е. такую способность, съ помощію которой они распознаютъ истину точно такъ же, какъ обыкновенные люди распознаютъ матеріяльные феномены.

Далѣе онъ разбираетъ критически всѣ эти школы. Онъ признаетъ, что догматики въ своихъ сочиненіяхъ достигаютъ своей цѣли, но говоритъ, что у него не та цѣль, что у нихъ. «Ихъ цѣль—очищеніе вѣры отъ извращеній, едѣланныхъ еретиками.» Его же цѣль — философская, а не теологическая, и поэтому онъ отъ догматиковъ обратился къ философамъ, и изучалъ ихъ съ напряженнымъ усердіемъ, будучи убѣжденъ, что не въ состояніи будетъ ихъ опровергнуть, пока совершенно ихъ не изучитъ. Опровергнувъ философовъ, (*) онъ обратился къ Суфи и въ ихъ книгахъ нашолъ ученіе, которое требовало соединенія дѣла съ мыслью и въ которомъ добродѣтель была проводникомъ къ знанію. Цѣль Суфіевъ состояла въ томъ, чтобы освободить умъ отъ земныхъ соображеній, очистить его отъ всѣхъ страстей и довести его до такого состоянія, чтобы только одинъ Богъ былъ предметомъ его размышленій. Высшая степень истины не можетъ быть достигнута *изученіемъ*; ея можно достигнуть только *восторгомъ*—преображеніемъ души во время экстаза. Между этою высшею степенью истины и обыкновеннымъ знаніемъ—такая же разница, какъ между ощущеніемъ здоровья и умѣньемъ опредѣлить, что такое здоровье. Для достиженія этой степени истины необходимо сперва очистить душу отъ всѣхъ земныхъ желаній, искоренить въ ней всѣ мірскія привязанности и смиренно направить мысли къ нашему вѣчному жилищу.

«Размышляя о своемъ положеніи, я увидѣлъ, что я прикованъ къ

(*) Въ 9-мъ томѣ сочиненій Аверроэса есть трактатъ Альгацали Destructio Philosophorum, которое содержитъ въ себѣ опроверженіе философскихъ школъ.

этому міру тысячью узъ, что искушенія окружаютъ меня со всѣхъ сторонъ. Я сталъ провѣрять свои дѣйствія. Самыя лучшія изъ нихъ относились къ воспитанію и обученію; но и тутъ я увидѣлъ, что преданъ наукамъ не важнымъ, совершенно безполезнымъ въ будущемъ мірѣ. Размышляя о цѣли моихъ занятій, я нашелъ, что она не чиста предъ Господомъ, что всѣ мои труды направлены къ пріобрѣтенію славы для себя.»

Такимъ образомъ философія привела Альгацали къ умозрительному аскетизму. Вскорѣ потомъ постигло его несчастіе и этотъ умозрительный аскетизмъ превратился въ практическій. Однажды приступая къ чтенію лекціи предъ толпой восторженныхъ учениковъ, онъ вдругъ почувствовалъ, что у него отнялся языкъ: онъ онѣмѣлъ. Это несчастіе онъ принялъ за посѣщеніе божіе, за наказаніе своему тщеславію. Оно глубоко поразило его, — онъ потерялъ аппетитъ и началъ быстро ослабѣвать. Врачи объявили, что нѣтъ надежды на выздоровленіе, если онъ не разсѣется отъ подавляющей его грусти. Тогда Альгацали сталъ искать спасенія въ созерцаніи божества.

«Я роздалъ все свое имѣніе, покинулъ Багдадъ и удалился въ Сирію. Тамъ прожилъ я два года въ уединеніи, побѣждая свои страсти, очищая сердце и приготовляясь къ будущей жизни.»

Альгацали посѣтилъ Іерусалимъ, ходилъ на поклоненіе въ Мекку и наконецъ вернулся въ Багдадъ, вынуждаемый къ этому частными дѣлами и просьбами дѣтей, какъ онъ объясняетъ, но вѣроятнѣе, что рѣшиться на это возвращеніе заставило его сознаніе своей неудачи: онъ самъ признается, что не достигъ состоянія экстаза. Случайные проблески—вотъ все, чего онъ могъ достигнуть, и рѣдкія минуты восторга быстро проходили.

«Я не отчаявался, однако, достигнуть когда-нибудь этого состоянія. Всякій разъ, когда какой-нибудь случай выводилъ меня изъ экстаза, я старался снова вернуться къ нему. Такъ провелъ я десять лѣтъ. Не разъ божественныя откровенія посѣщали мое уединеніе, но я не могу описать этихъ откровеній, не могу даже ничего сказать о нихъ. Для пользы читателя довольно, если я скажу, что эти откровенія убѣдили меня, что суфіи несомнѣнно идутъ прямымъ

путемъ къ спасенію. Ихъ жизнь наилучшая, ихъ нравственность самая чистая, какую только можно себѣ вообразить.»

Суфи, жаждущій очищенія, прежде всего долженъ очистить свое сердце отъ всего, что не есть Богъ. Средство для этого — молитва. Цѣль — поглощеніе души въ божествѣ.

«Сначала суфіевъ посѣщаютъ такія изумительныя откровенія, что они видятъ на яву ангеловъ и души пророковъ, внимаютъ ихъ гласу, удостоиваются ихъ благословенія. А потомъ восторгъ возноситъ ихъ за предѣлы простаго ощущенія формъ на ту степень, которую нельзя выразить никакими словами, о которой мы и говорить не можемъ, не употребляя такихъ словъ, которыя не были бы богохульствомъ. Дѣйствительно, нѣкоторые суфи доходили до того, что воображали, что они слились съ Богомъ, другіе—что они *отожествились* съ нимъ, наконецъ третьи были убѣждены, что они вошли съ нимъ въ общеніе (*). Всѣ эти представленія грѣховны.»

Альгацали отказывается входить въ большія подробности объ этомъ предметѣ, и ограничивается утвержденіемъ, что тотъ, кто не знаетъ экстаза, знаетъ пророчество только по имени. Что такое пророчество? Четвертая ступень умственнаго развитія. Первая, младенческая ступень есть чистое ощущеніе. Вторая ступень начинается съ 7 лѣтняго возраста, это—состояніе пониманія. Третья—разумъ, постигающій необходимое, возможное, безусловное и всѣ тѣ высшіе предметы, которые превышаютъ пониманіе. (**) Затѣмъ слѣдуетъ четвертая ступень, когда у человѣка является такой глазъ, который видитъ предметы невидимые для другихъ, — видитъ то, чего еще нѣтъ, но что будетъ,—видитъ предметы такъ же недоступные разуму, какъ предметы разума недоступны пониманію, какъ предметы пониманія недоступны чувствамъ. Эта ступень есть пророчество. Альгацали слѣдующимъ образомъ пытается доказать существованіе способности прорицанія:

«Сомнѣнія касательно пророчества относятся или къ его возможности или къ его дѣйствительности. Для убѣжденій въ возможности пророчества нужно только доказать, что оно принадлежитъ къ категоріи такихъ предметовъ, которые не могутъ быть признаны продуктомъ разума, каковы напр. астрономія или медицина. Всякому, изучавшему эти науки, ясно, что они могутъ быть поняты только при помощи божественнаго вдохновенія, съ помощью Бога, а не путемъ опыта. Что можетъ сказать намъ опытъ о тѣхъ астрономическихъ явленіяхъ, которыя совершаются разъ въ теченіе тысячелѣтій? Изъ этого аргумента ясно, что можно провидѣть предметы недоступные уму, а это именно и есть одно изъ свойствъ пророчества, которое имѣетъ кромѣ того миріады другихъ свойствъ; но всѣ другія его свойства доступны только суфіямъ въ состояніи экстаза.»

(*) До какой степени это составляетъ общую, характеристическую черту мистицизма всѣхъ вѣковъ,—можно видѣть въ превосходномъ сочиненіи Вогана Hours with the Mystics.

(**) Альгацали предупредилъ Канта. Припомните три психологическіе элемента нѣмецкаго философа: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft.

Мы можемъ теперь составить себѣ понятіе, что такое суфизмъ; въ строгомъ смыслѣ, это — не филсофія, но и не религія. Мусульмане, говоритъ г. Шмольдерсъ, никогда не считали его ни тѣмъ, ни другимъ. Это были просто правила жизни, которыми руководилась особая корпорація, нѣчто въ родѣ монашескихъ орденовъ Европы. Сочиненіе Альгацали имѣло цѣлію не только распространеніе суфизма, но и то, чтобъ дать этимъ правиламъ *философское основаніе*; другими словами, это сочиненіе было попыткой согласить религію съ философіею, или философію съ религіею, такъ что стремленія Альгацали совершенно сходятся съ тѣми стремленіями, которыми была проникнута вся философская дѣятельность схоластиковъ. Въ исторіи умственнаго развитія арабовъ два великія событія: проповѣдь Магомета и завоеваніе Александріи; первое дало имъ религію, второе — философію. Ученіе Корана слилось съ ученіемъ неоплатониковъ, и результатомъ этого слiянія была та спекулятивная система, которая извѣстна подъ именемъ арабской философіи, — система, расходящаяся въ частностяхъ, но по цѣли и по духу сходная со схоластикой, слившею въ себѣ христіанское ученіе съ ученіемъ греческихъ мыслителей.

§ 4. Возрождение наукъ.

Какъ ни сродна была схоластика, по своему духу, арабской философіи, она заимствовала отъ нея только то, что арабская филосо-

фія, въ свою очередь, заимствовала отъ грековъ; магометанскій же элементъ арабской философіи естественно замѣнялся въ схоластикѣ христіанскимъ. Европа обязана арабамъ большею частію важнѣйшихъ сочиненій Аристотеля и хотя у историковъ и критиковъ давно въ обычаѣ относиться съ презрѣніемъ къ арабскимъ переводамъ, — съ презрѣніемъ, конечно, совершенно безпристрастнымъ, такъ какъ эти историки и критики не знакомы съ арабскимъ языкомъ, однако г. Шмольдерсъ утверждаетъ, что эти переводы были сдѣланы весьма тщательны и съ пониманіемъ дѣла. Изъ школъ Кордовы, Севильи, Толедо, Валенціи, Мурціи, Альмеріи греческіе писатели проникли повсюду.

Съ возрожденіемъ наукъ, послѣ паденія Константинополя, потекли свѣжіе струи греческаго вліянія. Сочиненія Платона сдѣлались общеизвѣстны. Около Марсиліо Фичино, которому мы обязаны латинскимъ переводомъ Платона (*), сгруппировалась школа платонистовъ. Эта школа замѣнила собой прежній реализмъ, и такимъ образомъ ученіе Платона продолжало по-прежнему раздѣлять съ ученіемъ Аристотеля господство надъ Европой, но только уже преобразясь въ новыя формы. Этотъ наплывъ греческаго вліянія, совершившійся въ такую эпоху, когда философія только-что освободилась отъ абсолютнаго авторитета церкви и провозглашала божественное право разума подавать свой голосъ во всѣхъ раціональныхъ вопросахъ, — этотъ наплывъ имѣлъ своимъ послѣдствіемъ то, что покорность церкви замѣнилась поклоненіемъ древности. Сбросить разомъ всякій авторитетъ было бы слишкомъ крутымъ переворотомъ, и можетъ быть это было счастіемъ для прогресса человѣчества, что философія такъ слѣпо приняла новый авторитетъ, такъ какъ этотъ авторитетъ былъ чисто *человѣческій*, — онъ не имѣлъ глубокихъ корней въ жизни, не имѣлъ за собою никакой установившейся внѣшней власти, слѣдовательно легко могъ быть подорванъ и разбитъ, и очевидно не въ состояніи былъ дать отпоръ предстоявшему возстанію разума во имя своей свободы. Нельзя не признать, что принципъ авторитета, когда не дѣйствуетъ деспотически, имѣетъ

(*) До сихъ поръ онъ во многихъ отношеніяхъ можетъ служить намъ лучшимъ руководствомъ при изученіи Платона, особенно темныхъ мѣстъ его сочиненій. Онъ напечатанъ въ Беккеровскомъ изданіи.

глубокое значеніе, и что принципъ свободы мысли, когда не сдерживается въ должныхъ границахъ, заключаетъ въ себѣ нѣчто существенно анархическое. И авторитетъ и свобода, оба эти принципа равно необходимы, — дѣйствіе ихъ становится парализующимъ, разрушительнымъ только тогда, когда ими злоупотребляютъ. Всякій раціональный умъ ясно понимаетъ, что въ математикѣ, астрономіи, химіи, физикѣ и всякой другой наукѣ, истины которой уже установлены, немыслима такъ-называемая «свобода личнаго сужденія». Человѣкъ, не знающій этихъ наукъ, принимаетъ и долженъ принимать на вѣру то, что говорятъ ему авторитеты, — онъ не можетъ въ этомъ случаѣ слѣдовать своему личному мнѣнію, не рискуя потерять уваженія окружающихъ его. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что всѣ люди должны слѣпо соглашаться съ тѣмъ, что говорятъ астрономы и химики? Нѣтъ, — требовать этого значило бы уже перейти за предѣлы принципа авторитета и признать принципъ деспотизма. Принципъ свободы признаетъ полную независимость умственной дѣятельности, — онъ признаетъ за умомъ право контролировать авторитетъ, побуждаетъ его провѣрять всѣ положенія авторитета, провѣрять весь тотъ процессъ, которымъ авторитетъ дошелъ до своего положенія. Представьте, что я сдѣлалъ рядъ опытовъ, которые привели къ открытію важной истины, а вы отрицаете эту истину единственно только на основаніи предвзятыхъ мнѣній: ваша свобода сужденія будетъ въ такомъ случаѣ ни что иное, какъ анархія; но если вашему отрицанію прешествовала предварительная провѣрка моего авторитета (т. е. тѣхъ опытовъ, которые, собственно говоря, и составляютъ авторитетъ), и вы отвергаете мой выводъ потому, что нашли какую-нибудь погрѣшность въ экспериментѣ или неточность въ индукціи, то это будетъ истинная свобода. Авторитетное мнѣніе Чарльса Белля, повторенное всѣми другими анатомами, относительно независимыхъ другъ отъ друга отправленій передней и задней половинокъ спиннаго мозга не допускало свободы сужденія, но нисколько не ограничивало свободы провѣрки, и когда г. Браунъ Секваръ повторилъ первоначальные (*) опыты и доказалъ ошибочность прежняго вывода, его авторитетъ за-

(*) См. Memoires de la Société de Biologie. 1855 г.

мѣнилъ авторитетъ прежнихъ анатомовъ и будетъ авторитетомъ до тѣхъ поръ, пока не будетъ доказано новою провѣркой, что и его выводы также ошибочны.

Если этотъ взглядъ вѣренъ, то дѣлается понятнымъ, почему такъ долговѣченъ былъ авторитетъ Аристотеля: умы преклонялись предъ этимъ авторитетомъ, потому что Аристотель былъ для нихъ безспорно первымъ знатокомъ своего дѣла и положенія его не легко было провѣрить. Поэтому — говоритъ Бэйль — методъ того времени состоялъ въ доказательствѣ сначала авторитетомъ, а потомъ уже аргументаціею. Авторитетными доказательствами служили мѣста изъ Аристотеля; аргументы же доказывали, что слова Аристотеля, вѣрно понятыя, подтверждаютъ тезисъ.

Были и другія причины, поддерживавшія поклоненіе этому авторитету; только одна положительная наука могла разрушить его и на самомъ дѣлѣ разрушила: заставляя людей провѣрять каждый ихъ шагъ, она привела ихъ къ прямому противорѣчію съ древними и поставила въ необходимость выбирать одно изъ двухъ, или новую истину, или старый догматъ. Кампанелла, одинъ изъ мыслителей реформаторовъ, проницательно замѣтилъ, что реформы, произведенныя уже въ философіи, заставляютъ насъ ожидать совершеннаго ея преобразованія, и тотъ, кто отрицаетъ, что христіанскій умъ превосходитъ языческій, тотъ долженъ отвергнуть существованіе новаго свѣта, планетъ, звѣздъ, морей, животныхъ, колоній и всѣхъ новыхъ отдѣловъ новой космографіи (*). Описаніе возникновенія и развитія науки не входитъ въ предѣлы нашего труда, и поэтому мы перейдемъ прямо къ Джордано Бруно, котораго мы избрали, какъ типичнаго представителя философской революціи противъ авторитета Аристотеля и церкви.

§ 5. Джордано Бруно. (**)

17 февраля 1600 г. толпы народа стремились на обширнѣйшую

(*) Это мѣсто цитируетъ Ренувье, Manuel de Philosophie Moderne, p. 7.
(**) Въ этой главѣ я сократилъ и измѣнилъ свою же собственную статью, напечатанную въ British Quarterly Review.

площадь Рима; ихъ влекла та неодолимая, притягательная сила, которую вообще имѣетъ для людей все ужасное, все трагическое въ человѣческой жизни. Посреди площади возвышался огромный костеръ изъ хвороста и бревенъ, а посреди костра возвышался столбъ. Кругомъ съ нетерпѣливымъ ожиданіемъ толпились люди всѣхъ возрастовъ и сословій, и вся эта разнохарактерная толпа была въ эту минуту одушевлена однимъ чувствомъ,—чувствомъ злорадостнаго торжества. Религія готовилась отмстить за себя; еретикъ, осмѣлившійся открыто возстать противъ догматовъ церкви, долженъ бы искупить на этомъ кострѣ свое преступленіе. Онъ осмѣлился утверждать, что будто земля движется, будто міровъ безконечное множество. Извергъ! злодѣй! богохульникъ! Въ толпѣ виднѣлись монахи всевозможныхъ орденовъ, преимущественно же доминиканцы, нетерпѣливо жаждавшіе видѣть казнь отступника ихъ ордена; богатые граждане толпились рядомъ съ ободранными нищими; молодыя и красивыя женщины, иныя съ дѣтьми на рукахъ, болтали съ своими мужьями и отцами; среди общей давки дѣти играли со всей безпечностью своего возраста, проталкиваясь среди тружениковъ, поблѣднѣвшихъ отъ умственныхъ занятій, и среди бородатыхъ солдатъ въ блестящемъ вооруженіи.

Кого же ждетъ эта толпа? Джордано Бруно—поэта, философа и еретика,—того самаго Бруно, который проповѣдывалъ Галилееву ересь, который былъ другъ Филиппа Сиднея и отъявленный врагъ Аристотеля. Въ толпѣ несмолкаемый говоръ; радость и напряженное любопытство замѣтны на всѣхъ лицахъ. Солидные мужи поучаютъ о томъ, какъ сатана можетъ обратить самую ученость и дарованіе на гибель: «будемъ осторожны, друзья мои, будемъ беречься науки, будемъ беречься всего!» и въ отвѣтъ на это близъ стоящіе многозначительно покачиваютъ головами. Вдругъ толпа смолкла. Показалась торжественная процессія и солдаты принялись повелительно расчищать дорогу. Смотрите, вотъ онъ! тамъ, въ срединѣ! Какъ спокоенъ, какъ гордъ и непреклоненъ! (какъ красивъ, шепчутъ женщины). Его большіе глаза, ясные, свѣтлые, устремлены прямо на насъ. Лицо его спокойно, хотя и блѣдно. Ему подаютъ распятіе,—онъ отворачиваетъ голову,—онъ не хочетъ *приложиться къ распятію*! «Еретикъ!» Ему показываютъ

изображеніе Того, который умеръ на крестѣ за вѣчную истину, а онъ отвернулся. И толпа разразилась воплемъ негодованія.

Его привязываютъ къ столбу. Онъ молчитъ. Неужели онъ не попроситъ пощады? Не отречется? Неужели даже и теперь, когда насталъ послѣдній часъ, онъ не раскается. Неужели онъ въ самомъ дѣлѣ умретъ, когда немножко только лицемѣрія съ его стороны и онъ бы могъ спастись отъ такой страшной муки? Да, онъ умретъ, онъ непоколебимъ, непреклоненъ. Зажигаютъ хворостъ, сучья трещатъ, пламя взвивается къ верху, жертва судорожно вздрагиваетъ и болѣе ничего не видно. Бруно исчезъ въ дыму; ни одной мольбы, ни одной жалобы, ни одного стона. Еще нѣсколько мгновеній, и Бруно сталъ пепломъ, и вѣтеръ развѣялъ этотъ пепелъ.

Мученическая смерть спасла имя Бруно отъ того забвенія, которое выпало на долю его сочиненіямъ. Большинству образованныхъ людей его имя было памятно, какъ имя человѣка, который—каковы бы ни были его убѣжденія—палъ жертвою нетерпимости; но крайняя рѣдкость его сочиненій и нѣкоторыя другія причины, на которыхъ здѣсь неумѣстно было бы останавливаться, препятствовали любознательнымъ людямъ ознакомиться съ его ученіемъ. Сочиненія его сдѣлались библіографической роскошью; это были черные лебеди литературы. Spaccio стоило 300 флориновъ въ Голландіи и 30 фн. ст. въ Англіи. Мистическій другъ Якоби, Гэманнъ, напрасно разыскивалъ по всей Германіи и Италіи діалоги De la causa и De l'Infinito. Наконецъ въ 1830 г. Вагнеръ, послѣ нескончаемыхъ трудовъ, выпустилъ въ свѣтъ превосходное изданіе итальянскихъ сочиненій Бруно, и такимъ образомъ любознательные люди получили наконецъ возможность сколько-нибудь ознакомиться съ неаполитанскимъ мыслителемъ. (*)

Джордано Бруно родился въ Ноллѣ, въ La Terra di Lavoro, въ нѣсколькихъ миляхъ отъ Неаполя, на полдорогѣ между Везувіемъ и Средиземнымъ моремъ. (**) Родился онъ, какъ говорятъ, въ 1550 г.

(*) Opere di Giordano Bruno, Nolano, ora per la prima volta raccolte e'publicate da Adolfo Wagner. 2 vols. Leipzig, 1830.

(**) Біографическими подробностями я наиболѣе обязанъ превосходному сочиненію Христіана Бартольмесса подъ заглавіемъ Jordano Bruno, 2 ч. Парижъ 1848.

т. е. десять лѣтъ послѣ смерти Коперника, котораго систему онъ защищалъ съ такимъ рвеніемъ, и за десять лѣтъ до рожденія Бэкона:

«La terra
Simili a sè gli abitator' produce;»

говоритъ Тассъ,—и, дѣйствительно, Бруно былъ истинный сынъ Неаполя, пылкій, какъ его волканическая почва, палящая атмосфера и темное, густое вино (mangia guerra), и капризный, какъ его климатъ. Онъ отличался неутомимой энергіей, которая дѣлала его способнымъ стать проповѣдникомъ новаго крестоваго похода; эта энергія привела его къ открытой борьбѣ со всѣми авторитетами всѣхъ странъ и кончила тѣмъ, что возвела его на костеръ инквизиціи. Богатство фантазіи, живой характеръ, рыцарское благородство, все напоминаютъ въ этомъ бойцѣ, что онъ—сынъ Италіи, и притомъ Италіи XVI столѣтія. Даже въ пылу самой ожесточенной борьбы онъ постоянно оставался вѣренъ себѣ и ни разу не измѣнилъ благородству своей натуры. Онъ былъ проповѣдникъ, но проповѣдникъ молодой, красивый, веселый, свѣтскій,—скорѣе поэтъ, но никакъ не фанатикъ.

Первый извѣстный намъ фактъ изъ жизни Бруно, это—поступленіе его въ доминиканскій орденъ. Несмотря на свой пылкій темпераментъ, столь полный жизни, онъ заключается въ монастырь; его манитъ, вѣроятно, тотъ рѣзкій контрастъ, какой представляетъ монашеская жизнь съ его энергическимъ характеромъ. Бруно—монаху предстоитъ одно изъ двухъ: или онъ сдѣлается фанатикомъ и, какъ новый Лойола, весь пылъ своей энергіи обратитъ на борьбу съ самимъ собою, на подчиненіе своихъ страстей своимъ цѣлямъ, или же его безпокойный, пытливый умъ, подстрекаемый жаждою славы, смутитъ и раздражитъ духовныя власти. Скоро сдѣлалось ясно, по какой дорогѣ онъ пойдетъ. Онъ началъ съ того, что усомнился въ пресуществленіи, — мало этого, онъ нетолько усомнился въ догматахъ церкви, но имѣлъ даже дерзость напасть на самый столпъ вѣры, на великій авторитетъ того времени, на самаго Аристотеля. Не трудно предвидѣть, къ какимъ послѣдствіямъ должно было это привести: власти смутились, началось гоненіе, и Бруно, видя невозможность бороться съ сильными противниками, бѣжалъ. Онъ сбросилъ съ себя

монашескую одежду, которая стала теперь для него ложью, и бѣжалъ изъ Италіи въ то самое время, какъ пріѣхалъ туда Монтань, только-что кончившій тогда первую часть своихъ безсмертныхъ Essays, для посѣщенія несчастнаго Тасса, лежавшаго въ госпиталѣ.

Бруно сдѣлался изгнанникомъ, но за то онъ сталъ свободенъ; съ какимъ восторгомъ привѣтствовалъ онъ свое освобожденіе, мы видимъ это во многихъ мѣстахъ его сочиненій, особенно же въ томъ сонетѣ, который помѣщенъ предъ l'Infinito:

«Uscito di prigione angusta e nera,
Ove tanti anni error stretto m'avvinse:
Quá lascio la catena, che mi cinse,
La man di mia nemica invida e fera, etc.»

Ему было тридцать лѣтъ, когда онъ началъ свое полное приключеній странствованіе по Европѣ, ратуя противъ лжи, безумія и разврата своего времени. Подобно своему великому прототипу, Ксенофану, странствовавшему по Греціи. онъ былъ рапсодистъ философіи, стремился пробудить въ людяхъ сознаніе божества, которое они, по его мнѣнію, унижали своими догматами, и подобно Кампанеллѣ и Ванини, сдѣлался странствующимъ рыцаремъ истины, готовымъ сражаться за нее со всякимъ противникомъ. Вся жизнь его была борьбой, но борьбой безъ побѣды. Его преслѣдуютъ въ одной странѣ, онъ бѣжитъ въ другую, всюду разсѣевая сѣмена возстанія и потрясая власть господствующихъ мнѣній. То было странное время,—время грустное, почти безнадежное для мыслящихъ людей. Церковь находилась въ жалкомъ положеніи, страдая въ одно время и отъ внутренняго разложенія и отъ внѣшнихъ враговъ. Низшее духовенство было погружено въ невѣжество, праздность и сластолюбіе; высшее же духовенство если и было болѣе образовано, то его образованіе было чисто эпикурейское и педантическое,—прелаты только и умѣли, что клясться богами Греціи и Рима и подражать звучнымъ періодамъ цицероновской рѣчи. Реформація испугала міръ, и въ особенности міръ духовный. Инквизиція неусыпно бодрствовала и дѣйствовала безпощадно,—но даже и между членами самой инквизиціи были скептики. Скептицизмъ

подъ маскою лицемѣрія,—такова была общая болѣзнь того времени, которая проникала всюду, и въ монастыри, и въ дворцы кардиналовъ. Но скептицизмъ во всякомъ случаѣ есть не болѣе, какъ только состояніе переходное: люди *должны* имѣть убѣжденія. Скептицизмъ былъ всегда стимуломъ реформъ, и XV вѣкъ не имѣлъ недостатка въ реформаторахъ. Здѣсь не мѣсто останавливаться на лютеранскомъ движеніи. XVI столѣтіе было столѣтіемъ революцій: оно не только разбило тѣ цѣпи, которыми Римъ сковывалъ Европу, но разбило и тѣ цѣпи, которыми схоластика и Аристотель сковывали философію. Оно освободило человѣческій разумъ; оно провозгласило свободу мысли и дѣйствій,—Телезіо, Кампанелла и Бруно были передовые бойцы этой свободы, и человѣчество обязано вѣчнымъ уваженіемъ и признательностью къ этимъ людямъ, потому что они мужественно ратовали за великое дѣло, за свободу мысли и слова, и пали жертвою фанатизма, тѣмъ болѣе гнуснаго, что это былъ фанатизмъ не искреннихъ вѣрованій, а вѣрованій лицемѣрныхъ. Они мужественно выступили на арену еще въ тѣ первые дни великой борьбы науки съ предразсудкомъ, когда Галилей считался еретикомъ, когда неумолимая суровость догматизма крестила кровью всякую новую мысль. Какъ ни различны ихъ доктрины, но у нихъ одинъ духъ, одно стремленіе: низвергнуть господствующій авторитетъ. Они заканчиваютъ средніе вѣка,—съ нихъ зачинается заря новой эры. Въ XV столѣтіи всѣ умы были заняты ново-открытыми сокровищами древней учености; это былъ вѣкъ эрудиціи, вѣкъ поклоненія прошедшему. Въ искусствѣ, въ философіи, въ религіи, во всемъ люди стремились возстановить величіе давно минувшихъ временъ. Брунелески, Микель-Анджело, Рафаэль, презирая типы готическаго искусства, пытались воскресить классическій типъ. Марсиліо Фичино, Мирандола, Телезіо и Бруно, отбросивъ діалектическія тонкости и словопренія схоластики, старались воспроизвести Пиѳагора, Платона и Плотина. Въ религіи Лютеръ и Кальвинъ, открыто возставая противъ папства, старались возстановить церковь въ ея первобытной чистотѣ. Такимъ образомъ новая эра повидимому была возвращеніемъ вспять. Такъ часто бываетъ. Попятный шагъ часто служитъ только приготовленіемъ къ шагу впередъ. Мы не можемъ далеко скакнуть съ того мѣста, на которомъ сто-

имъ,—намъ надо для этого отступить назадъ, чтобы было гдѣ разбѣжаться.

Джордано Бруно неутомимо нападалъ на Аристотеля. Онъ зналъ, что нападаетъ на Голіаѳа церкви, но это не останавливало его. Аристотель былъ въ то время синонимомъ разума. Изъ его имени была сдѣлана анаграмма «iste sol erat.» Его логика и физика вмѣстѣ съ астрономической системой Птолемея считались тогда нераздѣльными частями христіанской вѣры. Въ 1624 г.,—четверть столѣтія послѣ мученической смерти Бруно,—Парижскій парламентъ издалъ декретъ, которымъ изгонялись всѣ люди, публично поддерживавшіе тезисы противъ Аристотеля, а въ 1629 г., по убѣдительному настоянію Сорбонны, онъ постановилъ, что противорѣчить принципамъ Аристотеля значитъ идти противъ церкви. Гдѣ-то разсказывается такой анекдотъ: одинъ ученый, открывъ пятна на солнцѣ, сообщилъ о своемъ открытіи нѣкоему достойному служителю церкви: «Сынъ мой, отвѣчалъ служитель церкви, я читалъ Аристотеля много разъ и увѣряю тебя, что у него нѣтъ ничего подобнаго. Ступай съ миромъ и вѣрь, что пятна, которыя ты видишь, существуютъ въ твоихъ глазахъ, а не на солнцѣ.» Когда Рамусъ ходатайствовалъ у Безы о дозволеніи учить въ Женевѣ, ему отвѣчали: «женевцы опредѣлили, разъ навсегда, не отступать ни въ логикѣ, ни въ какой другой отрасли знанія, отъ мнѣній Аристотеля—ne tantillum quidem ab Aristotelis sententiâ deflectere.» Всѣмъ извѣстно, что Стагирита чуть не причислили къ лику святыхъ. Что вы, за или противъ Аристотеля? Таковъ былъ первый вопросъ философовъ того времени. Въ этой aristoteleomachia не малый курьезъ составляетъ то обстоятельство, что обѣ партіи часто не знали истинныхъ мнѣній Стагирита, приписывали ему ученія совершенно противоположныя тѣмъ, которыя въ немъ на самомъ дѣлѣ заключались, какъ это потомъ оказалось при болѣе полномъ изученіи его сочиненій.

Бруно, какъ мы сказали, возсталъ противъ аристотеліанцевъ; онъ признавалъ своими учителями Пиѳагора, Платона и Плотина. Такое направленіе его можетъ быть отчасти условливалось самымъ его темпераментомъ: онъ несомнѣнно принадлежалъ къ тому разряду мыслителей, у которыхъ логика только слуга воображенія и фантазіи. Ему былъ антипатиченъ Аристотель того вѣка. Аристотельянцы учили, что

міръ конеченъ, а небеса нетлѣнны; Бруно же утверждалъ, что міръ безконеченъ и подверженъ постоянному, вѣчному измѣненію. Аристотельянцы превозглашали, что земля неподвижна, а Бруно утверждалъ, что она вращается. Такое явное противорѣчіе раздражило господствующую партію. Дерзко было уже утверждать и такія нелѣпости—horrenda prorsus absurdissima — какъ вращеніе земли, но возставать противъ Аристотеля, осмѣивать его логику, это было верхомъ безумія и нечестія, и Бруно оставалось одно: бѣжать.

Онъ отправился прежде всего въ Женеву. Но тамъ еще господствовала партія, одержавшая верхъ надъ сторонниками Сервета, и Бруно отправился въ Тулузу. Тамъ онъ возбудилъ противъ себя такую бурю въ средѣ аристотельянцевъ, что вынужденъ былъ бѣжать въ Парижъ, тотъ самый Парижъ, котораго улицы были еще скользки отъ крови Варѳоломеевской ночи. Всего естественнѣе было ожидать, что тамъ его умертвятъ безъ милосердія; но какимъ-то счастливымъ случаемъ ему удалось пріобрѣсти благосклонность Генриха III, который не только дозволилъ ему читать лекціи въ Сорбоннѣ, но даже предложилъ назначить ему жалованье, какъ профессору, если онъ согласится слушать католическую обѣдню. Не странно ли, что въ то время, когда слушаніе обѣдни было дѣломъ столь важнымъ, когда еще не успѣло замереть даже эхо того зловѣщаго крика la messe ou la mort! которое только-что передъ этимъ оглашало узкія и мрачныя улицы Парижа, не странно ли, что въ этомъ же самомъ Парижѣ, Бруно, несмотря на свой отказъ слушать обѣдню, могъ не только продолжать свои лекціи, но и пріобрѣлъ себѣ громадную популярность? Со временъ Абеляра, который очаровывалъ нѣкогда парижскихъ студентовъ своимъ даромъ слова и своей поразительною оригинальностью, ни одинъ профессоръ не былъ принятъ съ такимъ энтузіазмомъ, какъ Бруно. Молодой, красивый, краснорѣчивый, остроумный, онъ увлекалъ своею внѣшностью столько же, сколько и ученіемъ. Употребляя попеременно всевозможные пріемы, то возносясь въ заоблачныя сферы фантазіи, то нисходя до площадной ругани и балагурства, то серьезный, безстрастный, пророчествующій, то полный негодованія и полемическаго задора, то причудливый и юмористическій, онъ былъ чуждъ монотонной важности профессора и говорилъ съ своими слушателями, какъ говорятъ обыкновенные люди. Онъ не

рѣшался еще тогда явно возстать противъ предразсудковъ и ученій вѣка; онъ вступилъ съ ними въ открытую борьбу не прежде, какъ при второмъ уже посѣщеніи Парижа, научившись въ Англіи, какъ говорятъ свободные и убѣжденные люди.

Послѣдуемъ за нимъ въ Англію. На туманныхъ берегахъ нашей благородной Темзы онъ ощутилъ на себѣ всю суровую грубость англійскаго характера, но его съ избыткомъ вознаградилъ за это пріемъ, сдѣланный ему при дворѣ Елизаветы, гдѣ дружескій привѣтъ встрѣчалъ всѣхъ иностранцевъ, въ особенности же итальянцевъ. Его южное сердце не могло оставаться холодно къ чудной красотѣ и несравненной граціи нашей королевы. Англія того времени стоила того, чтобъ ее посѣщали, и Бруно былъ правъ, указывая съ гордостью на questo paese Brittannico, a cui doviamo la fedeltá ed amore ospitale.» Въ Англіи напечаталъ онъ большую часть своихъ итальянскихъ произведеній. Пребываніе въ Англіи едва ли не было для него самымъ счастливымъ временемъ въ его жизни,—здѣсь ему покровительствовала королева (l'unica Diana qual è tra voi, qual che tra gli astri il sole, какъ онъ ее называетъ),—здѣсь онъ удостоился чести и счастія называть Филиппа Сиднея своимъ другомъ.

Общеніе съ благородными умами, обмѣнъ великихъ мыслей и благородныхъ стремленій, все это могло удовлетворить кого другаго и заставить забыть объ остальномъ мірѣ и обо всѣхъ его заблужденіяхъ, но это не могло удовлетворить Бруно. Онъ не могъ оставаться спокоенъ, не могъ оставить въ покоѣ заблуждающійся міръ и только снисходительно улыбаться его заблужденіямъ. Онъ чувствовалъ свое призваніе,—онъ былъ солдатъ, боецъ, ему нужна была борьба. Для того, чтобъ спокойно обсуждать философскіе вопросы въ обществѣ Филиппа Сиднея, Фолька Гревилля, Дейера, Гарвея и вѣроятно Антоніо Перезо и Шекспирова Флоріо, для этого надо было имѣть хоть малѣйшую наклонность къ эпикуреизму, другими словами, для этого надо было быть другимъ, а не Бруно. Увлекаемый страстью къ извѣстности, столько же тщеславіемъ, какъ и любовью къ истинѣ, онъ устремился на арену, «самоувѣренный, какъ сокола полетъ,» Приписывая ему не совсѣмъ чистыя побужденія, замѣчая въ его поступкахъ столько же желанія выказаться, сколько и самоотверженія, забываютъ, что въ этой

жизни великія человѣческія цѣли достигаются *человѣческими* средствами, въ которыхъ нечистое и эгоистичное составляетъ такой же жизненный элементъ, какъ и благородное. Въ великомъ механизмѣ находится безчисленное множество самыхъ обыкновенныхъ пружинъ и часто какая-нибудь самая простая пружина участвуетъ въ произведеніи самаго героическаго акта. Не справедливо было бы думать, что, говоря это, мы дѣлаемъ уступку школѣ Ларошфуко. Школа эта дѣлаетъ громадную ошибку, приписывая блескъ солнца его пятнамъ, производя величіе человѣческой природы изъ ея мелочности. Къ безкорыстнымъ мотивамъ геройскаго поступка нерѣдко примѣшиваются самыя простыя, эгоистическія побужденія. Стоитъ только вспомнить, какъ часто эгоистическія побужденія *не сопровождаются* никакимъ героизмомъ, чтобы убѣдиться, что эгоизмъ и безкорыстіе могутъ соединяться въ запутанномъ механизмѣ человѣческой природы, нисколько не отнимая у безкорыстія его значенія и нисколько не унижая достоинства героизма. Что это за философія, которая видитъ *только* тщеславіе въ мученичествѣ, *только* честолюбіе въ смѣломъ провозглашеніи истины? Золото не выкапывается изъ земли безъ примѣси; но развѣ оно становится отъ этого мѣдью?

Послѣдуемъ далѣе за Бруно, но только будемъ смотрѣть на него не тѣми глазами, какими смотритъ эта близорукая философія. Чрезъ нѣсколько времени послѣ его прибытія въ Англію (1583), Лейчестеръ, тогда канцлеръ Оксфордскій, задалъ, въ честь палатина Альберта Ляско, великолѣпный праздникъ, о которомъ сохранились нѣкоторыя подробности въ Оксфордскихъ лѣтописяхъ и въ сочиненіяхъ Бруно. Въ тѣ времена иностранныхъ львовъ умѣли принимать грандіознѣе, чѣмъ какъ это умѣютъ дѣлать амфитріоны нашего времени. Тогда не довольствовались приглашеніемъ иностранной знаменитости на какой-нибудь завтракъ; тогда не давали какихъ-нибудь публичныхъ или клубныхъ обѣдовъ. Вѣкъ турнировъ тогда уже миновалъ, но въ замѣнъ ихъ появились другіе турниры, на которыхъ ломали копья рыцари интеллигенціи. Такой турниръ устроилъ и Лейчестеръ въ честь знаменитаго поляка. Оксфордъ велѣлъ своимъ храбрымъ воинамъ вычистить оружіе, т. е. стряхнуть пыль съ томовъ Аристотеля, и провозгласилъ вызовъ на бой. Бруно принялъ вызовъ. Оксфордъ выбралъ

своихъ лучшихъ бойцевъ на эту битву, такъ какъ дѣло шло о торжествѣ Аристотеля и Птоломея, т. е. о томъ, чѣмъ, повидимому, условливалось самое его существованіе. Его статуты объявляли, что баккалавры и магистры, не поклоняющіеся слѣпо Аристотелю, подлежатъ пени въ пять шиллинговъ за всякое разногласіе съ нимъ, за всякую ошибку противъ Органона! Бруно остроумно назвалъ Оксфордъ *вдовою* здраваго знанія—«la vedova di buone lettere.»

Намъ неизвѣстны подробности этого состязанія умовъ. Бруно говоритъ, что онъ пятнадцать разъ замыкалъ ротъ своему жалкому противнику, который умѣлъ отвѣчать только дерзостями. (*) Но это сильно отзывается хвастливостью, и разсказъ неаполитанца едва ли можетъ быть принятъ въ этомъ случаѣ съ полнымъ довѣріемъ. Что онъ произвелъ сильное впечатлѣніе, мы въ этомъ не сомнѣваемся, тѣмъ болѣе, что его доктрины были довольно смѣлы. Одержанный имъ въ этомъ случаѣ успѣхъ и побудилъ его вѣроятно просить у Оксфордскаго сената дозволенія открыть публичныя чтенія. Съ обыкновенною самонадѣянностью онъ называетъ себя въ этой просьбѣ «докторомъ болѣе совершенной теологіи, и профессоромъ болѣе чистой мудрости», чѣмъ та теологія и та мудрость, которой обучаютъ въ Оксфордѣ. И странное дѣло, сенатъ далъ ему позволеніе. По всей вѣроятности Бруно былъ обязанъ этимъ дозволеніемъ покровительству Елизаветы. Онъ читалъ лекціи о космологіи и безсмертіи души; вся аргументація его была основана не на принципахъ Аристотеля, а на принципахъ неоплатониковъ, которые смотрѣли на жизнь, какъ на кратковременную борьбу, какъ на родъ агоніи, чрезъ которую душа должна пройдти, прежде чѣмъ достигнуть того свѣтлаго существованія, какое ей предстоитъ въ вѣчной, мировой жизни. По ихъ ученію присущее намъ глубокое и неодолимое стремленіе соединиться съ Богомъ и покинуть эту жалкую среду для славной вѣчности составляетъ несомнѣнное доказательство нашего безсмертія. Бруно безъ сомнѣнія проповѣдывалъ это ученіе съ страстнымъ краснорѣчіемъ; но оно должно было звучать ересью въ ушахъ Оксфордскихъ мудрецовъ, о которыхъ Бруно выражается такъ: «созвѣздіе педантовъ, которые своимъ невѣжествомъ, самонадѣянностью и грубостью вывели бы изъ терпѣнія самого Іова.» (*) Это «созвѣздіе педантовъ» и не замедлило прекратить его лекціи.

(*) «Andate in Oxonia e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano quando pubblicamente disputò con que' dottori in teologia in presenza del Principe Alasco Polacco, et altri dela nobilità inglese! Fatevi dire come si sapea rispondere a gli argomenti, come restò per quindici sillogismi quindici volte qual pulcino entro la stoppa quel povero dottor, che come il corifeo de l'accademia ne puosero avanti in questa grave occasione! Fatevi dire con quanta incivilità e discortesia procedea quel porco, e con quanta pazienza et umanitá quell' altro, che in fatto mostrava essere Napoletano nato et allevato sotto più benign ocielo!» La cena de le Ceneri: Opp. Ital. т. II. 179.

Мы уже упоминали о покровительствѣ, какое оказывала ему Елизавета. Онъ отплатилъ за это покровительство лестію, которая можетъ показаться чрезмѣрной, но не надо забывать, что въ тѣ времена это былъ обыкновенный способъ выраженія, когда говорили о царственныхъ особахъ, и что эта лесть въ глазахъ его обвинителей была не послѣднимъ изъ его преступленій. По вскорѣ даже и покровительство Елизаветы оказалось недостаточнымъ: его смѣлое краснорѣчіе возбудило противъ него такую бурю, что онъ былъ вынужденъ покинуть Англію. Онъ вернулся въ Парижъ, гдѣ снова принялся заискивать расположеніе Quartier Latin. Ему дали позволеніе открыть публичный диспутъ о физикѣ Аристотеля. Три дня сряду продолжался споръ, въ которомъ обсуждались великіе вопросы о природѣ, о вселенной, объ обращеніи земли. Бруно сбросилъ покровъ и выставилъ свои убѣжденія во всей ихъ наготѣ. Несдержанныя, горячія нападенія на господствующія мнѣнія не замедлили привесть къ обыкновенному послѣдствію: Бруно снова былъ вынужденъ бѣжать.

Вслѣдъ затѣмъ мы находимъ его въ Германіи, гдѣ онъ старается возбудить духъ нововведенія въ ея университетахъ. Въ іюлѣ 1586 г. онъ былъ внесенъ въ списки Марбургскаго университета, въ Гессенѣ, какъ theologiae doctor Romanensis; но ему было отказано въ дозволеніи преподавать философію ob arduas causas. По этому случаю онъ нанесъ ректору оскорбленіе въ собственномъ его домѣ, произвелъ безпорядокъ и настаивалъ, чтобъ его имя было вычеркнуто

(*) См. Cena de le Ceneri.

изъ списка членовъ университета. Отсюда онъ отправился въ Вюртембергъ. Тамъ, въ этомъ центрѣ лютеранства, ему сдѣлали такой лестный пріемъ, что онъ назвалъ Вюртембергъ «Аѳинами» Германіи. «Ваше правосудіе», писалъ онъ сенату, «отказалось выслушивать извѣты о моемъ характерѣ и убѣжденіяхъ. Съ изумительнымъ безпристрастіемъ вы дозволили мнѣ прямо нападать на философію Аристотеля, которую вы цѣните такъ высоко.» Два года училъ онъ тамъ, пользуясь громкой популярностью, но держалъ себя вообще довольно осторожно, не затрогивая лютеранскихъ ученій. Мы знаемъ, что здѣсь онъ читалъ даже лекціи въ защиту сатаны; но мы не имѣемъ никакихъ указаній, что побудило его къ этому, чувство ли жалости, какъ Бернса, или же просто шутливость, которая любитъ иногда забавляться самыми странными предметами. Впрочемъ, съ какой бы точки зрѣнія онъ ни трактовалъ этотъ предметъ, мы знаемъ, что его лекціи не оскорбили его слушателей.

Можно бы было подумать, что здѣсь, въ Вюртембергѣ, окруженный восторженными слушателями и пользуясь свободой слова, онъ наконецъ успокоится? Зачѣмъ бы, кажется, ему было оставлять такое завидное положеніе? А между тѣмъ онъ его оставилъ, — и оставилъ просто потому, что не могъ довольствоваться тихой, спокойной жизнью. Онъ былъ одержимъ духомъ реформаторства, и этотъ духъ побуждалъ его распространять свое ученіе по другимъ городамъ. Шагъ, на который онъ рѣшился, превосходно характеризуетъ его отважность. Изъ Вюртемберга онъ отправился прямо въ Прагу,—изъ центра лютеранства въ центръ католичества! Но онъ слишкомъ понадѣялся на свои собственныя силы. Въ Прагѣ не встрѣтилъ онъ ни сочувствія, ни поддержки. Тогда онъ переѣхалъ въ Гельмштадтъ, куда уже достигла о немъ слава, и герцогъ Брауншвейгскій назначилъ его на почетное мѣсто воспитателя наслѣднаго принца. И здѣсь, еслибы только Бруно могъ оставаться спокоенъ, онъ могъ бы составить себѣ, что-называется «блестящую карьеру»; но его волновали убѣжденія, эти вѣчныя помѣхи успѣха! и навлекли на него отлученіе отъ церкви. Онъ оправдался однако, и отлученіе было снято, но ему не дозволили оставаться въ Гельмштадтѣ. Тогда онъ переѣхалъ въ Франкфуртъ, и тамъ, среди хотя и кратковременнаго, но

спокойнаго уединенія, издалъ три латинскія сочиненія. Тутъ пробѣлъ въ его біографіи,—и мы находимъ его уже въ Падуѣ.

Послѣ десятилѣтняго отсутствія странникъ возвратился въ Италію. Въ неутомимыхъ странствованіяхъ своихъ по Швейцаріи, Франціи, Англіи и Германіи, онъ возставалъ противъ всѣхъ и всѣ возставали противъ него. Какъ еретикъ и нововводитель, онъ раздражилъ духовенство, не снискавъ покровительства философовъ. Въ одной истинѣ искалъ онъ себѣ защиты. Нельзя не удивляться, почему изъ всѣхъ городовъ избралъ онъ именно Падую, гдѣ безгранично царилъ Аристотель,—Падую, покоющуюся подъ сѣнью Венеціи и инквизиціи! Не утомился ли онъ ужъ жизнью, что такъ прямо шелъ въ лагерь враговъ? или, можетъ быть, полагаясь на силу своихъ убѣжденій, на могущество своего краснорѣчія, надѣялся съ ихъ помощію восторжествовать даже въ самой Падуѣ? На это нѣтъ никакихъ указаній. Мы знаемъ только, что онъ явился, училъ и бѣжалъ. Венеція приняла его — въ свои страшныя тюрьмы. Любители совпаденій найдутъ вѣроятно особенно многознаменательнымъ тотъ фактъ, что въ то самое время, когда Бруно былъ брошенъ въ темницу, Галилей началъ читать свой курсъ математики въ Падуѣ, и всѣ шесть лѣтъ, въ продолженіе которыхъ Галилей занималъ математическую каѳедру, Бруно провелъ въ ужасномъ заточеніи.

Какъ только Бруно былъ арестованъ, тотчасъ же дано было знать объ этомъ въ Римъ великому инквизитору Санъ-Северино, который приказалъ прислать узника къ нему, подъ конвоемъ, при первомъ удобномъ случаѣ. Томасъ Моросини явился къ венеціанскимъ Savi и требовалъ, именемъ великаго инквизитора, выдачи Бруно. «Этотъ человѣкъ, говорилъ онъ, не только еретикъ, онъ ересіархъ. Въ своихъ произведеніяхъ онъ превозноситъ англійскую королеву и другихъ еретическихъ государей. Многое, что онъ писалъ о религіи, противно вѣрѣ.» Savi отказали выдать узника, говоря, что они считаютъ дѣло слишкомъ важнымъ, чтобъ принять какое-нибудь скорое рѣшеніе. Что руководило ими: состраданіе или жестокость? На дѣлѣ оказалось послѣднее: шесть лѣтъ томился Бруно въ Венеціанскихъ тюрьмахъ и покинулъ ихъ только для того, чтобы погибнуть на кострѣ. Шесть долгихъ лѣтъ заточенія, — это было для него хуже

всякой смерти. При пылкомъ его характерѣ самое уединеніе было уже наказаніемъ. Онъ жаждалъ общества, борьбы, спора, жизни, и тяжелы, должно быть, были ему эти шесть лѣтъ страшнаго тюремнаго одиночества, безъ книгъ, безъ бумаги, безъ друзей. Вотъ какой отдыхъ нашелъ усталый странникъ въ своей родной странѣ. Растворились наконецъ двери тюрьмы, и Бруно былъ перевезенъ въ Римъ, гдѣ былъ подвергнутъ томительному, безплодному допросу. Напрасно было предлагать ему отказаться отъ своихъ мнѣній! Пытались убѣдить его, —это было, конечно, раціональнѣе, но попытка не удалась. Утомительныя пренія тянулись безъ всякой нужды. Видя, что на Бруно не дѣйствуютъ ни угрозы, ни логика, его отправили 9 февраля во дворецъ Санъ-Северино, и тамъ, въ присутствіи кардиналовъ и самыхъ знаменитыхъ теологовъ, его принудили преклонить колѣно и выслушать приговоръ отлученія. Послѣ этого его сдали на руки свѣтскимъ властямъ, поручая имъ подвергнуть его «самому милосердому наказанію и безъ пролитія крови» — ut quam clementissimè et citra sanguinis effusionem puniretur. Такова была варварская формула, которая значила: сжечь живаго.

Мученикъ все время держалъ себя съ невозмутимымъ спокойствіемъ и достоинствомъ. Сами мучители даже были поражены его твердостію. Только разъ нарушилъ онъ молчаніе: выслушавъ приговоръ, онъ гордо поднялъ голову, и сказалъ: «Мнѣ кажется, что вы произносите приговоръ съ большимъ страхомъ, чѣмъ я его выслушиваю.» Ему дали недѣлю срока, — думали, что страхъ заставитъ его отречься отъ своихъ убѣжденій но недѣля прошла, а Бруно оставался непоколебимъ. Онъ умеръ на кострѣ, умеръ какъ истинный мученикъ, твердый и безмолвный, привѣтствуя смерть, какъ переходъ къ лучшей жизни.

«Fendo i cieli e a l'infinito m'ergo»,

Бруно погибъ жертвою нетерпимости. Нельзя вспомнить объ этомъ событіи безъ негодованія и ужаса. Кровавыя страницы фанатизма,

это—самыя позорныя страницы исторіи. Не рѣдко кровь человѣческая лилась подъ самыми пустыми предлогами, но, безъ сомнѣнія, самыя гнусныя изъ всѣхъ убійствъ это—тѣ, которыя совершались отъ имени религіи. Конечно, вопросъ о религіи и самъ по себѣ уже—страшный вопросъ; ничто не можетъ такъ глубоко интересовать людей, какъ разрѣшеніе религіозныхъ проблемъ, но если люди не могутъ разрѣшить ихъ при свѣтѣ своихъ собственныхъ убѣжденій, то вѣдь не поможетъ же имъ въ этомъ свѣтъ auto-da-fe? Терпимость еще и до сихъ поръ далеко не общая добродѣтель, и какую страшную борьбу, какія ужасныя насилія и преслѣдованія долженъ былъ пережить міръ, чтобъ достигнуть и той скудной доли терпимости, какая существуетъ теперь! Въ XVI столѣтіи свободная мысль была преступленіемъ,—самые умные люди встрѣчали ее съ раздражительною нетерпимостью,—при ея появленіи самые кроткіе дѣлались жестокими. Кампанелла говоритъ, что его пятьдесятъ разъ заключали въ тюрьму и семь разъ пытали за то, что онъ осмѣливался расходиться во мнѣніяхъ съ власть имѣющими. То былъ вѣкъ преслѣдованій, вѣкъ кровавой борьбы между старымъ и новымъ міромъ, между мыслью и установленнымъ догматомъ, между наукой и преданіемъ. Повсюду въ Европѣ, — даже и въ самомъ Римѣ, являлись проповѣдники новыхъ ученій, которые стремились разорвать цѣпи, оковывавшія человѣческій умъ. То былъ первый великій кризисъ новой исторіи. Мы читаемъ его при огняхъ auto-da-fe. Предъ нами страшная картина: зарево костра бросаетъ багровый отсвѣтъ на небо, освѣщенное чуднымъ свѣтомъ занимающейся зари науки.

Заслуживалъ ли Бруно смерти? По понятіямъ того времени, конечно, заслуживалъ, и историки совершенно напрасно затруднялись разысканіемъ достаточной причины для такого строгаго наказанія. Онъ восхвалялъ государей еретиковъ, философски обсуждалъ вопросы вѣры—достояніе теологіи, провозглашалъ свободу мысли и изслѣдованія, оспаривалъ непогрѣшимость церкви въ дѣлѣ науки, проповѣдывалъ такія ереси, какъ напр. движеніе земли вокругъ своей оси и безконечное множество міровъ, отказался слушать обѣдню, повторялъ разныя кощунства, бывшія тогда въ ходу, въ которыхъ осмѣивались священные предметы, наконецъ онъ развивалъ пантеистическую си-

стему, совершенно противоположную христіанству. Вотъ что онъ дѣлалъ, и кто сколько-нибудь знакомъ съ XVI вѣкомъ, безъ труда пойметъ, что такому нововводителю не было спасенія! Вотъ за что и преданъ онъ былъ сожженію, которое (какъ саркастически выражается Sciopрius, описывая его казнь одному изъ своихъ друзей) «перенесло его въ тѣ міры, которые онъ выдумалъ.»

«Люди живутъ въ памяти потомства такими, какими умираютъ,» удачно замѣчаетъ Монктонъ Мильнсъ, и Бруно, подобно многимъ другимъ, сохранится въ памяти людей болѣе благодаря своей смерти, чѣмъ тому, что онъ совершилъ во время своей жизни. Пламя, пожравшее его тѣло, набальзамировало его имя. Онъ зналъ, что это будетъ такъ: «La morte d'un secolo fa vivo in tutti gli altri.»

Разсматривая сочиненія Бруно, какъ философское ученіе, мы не колеблясь можемъ сказать, что они имѣютъ только историческое значеніе, но не представляютъ сами по себѣ въ настоящее время никакого достоинства. Самый тотъ фактъ, что они находились въ такомъ забвеніи, составляетъ уже ихъ осужденіе. Но съ исторической и въ особенности съ біографической точки зрѣнія произведенія Бруно въ высшей степени интересны; онѣ не только обрисовываютъ эпоху, но ярко обрисовываютъ и самого автора, всю его пылкость, безпечность, тщеславіе, фантазію, шутливость, его чисто неаполитанскій характеръ и его искреннюю любовь къ истинѣ. Тѣмъ людямъ, которые любятъ, чтобы важные предметы обсуждались съ достоинствомъ, не понравятся, конечно, вольности, какія нерѣдко позволяетъ себѣ Бруно, и они строго осудятъ его дурной вкусъ. Но не слѣдуетъ забывать, что сочиненія Бруно были не больше, какъ скороспѣлыя произведенія неутомимаго бойца,—импровизаціи быстраго, пылкаго, но порывистаго ума, и писались эти сочиненія въ такой вѣкъ, который не зналъ той брюзгливости, до какой люди дошли уже впослѣдствіи. Дозволяя себѣ шутовскія и циническія выходки при обсужденіи важныхъ и серьезныхъ вопросовъ, Бруно былъ вѣренъ своему вѣку, и въ этомъ отношеніи онъ имѣетъ не меньшее право на наше снисхожденіе, чѣмъ Бембо, Аріостъ, Транзилло и другіе. Даже самъ Платонъ и тотъ не совсѣмъ чуждъ этого недостатка.

Разговорная форма, въ которую облекалъ Бруно свои произведенія,

была также требованіемъ вѣка. Притомъ эта форма чрезвычайно удобна для полемики, а всѣ произведенія Бруно носятъ полемическій характеръ. Онъ пользовался этой формой, чтобъ осмѣивать педантовъ, философовъ и теологовъ, и влагать въ уста другимъ иногда такія доктрины, которыя едва ли бы рѣшился, несмотря на всю свою смѣлость, высказывать прямо отъ своего имени. Въ его діалогѣ постоянно встрѣчаются разныя отступленія, остроты, краснорѣчивыя тирады и даже сонеты, и все это придавало его произведеніямъ такую занимательность, какой не представляютъ обыкновенные метафизическіе трактаты. Мѣстами эти діалоги утомляютъ даже своею живостью. Читатель нерѣдко смущенъ, оглушенъ немилосердымъ потокомъ существительныхъ и прилагательныхъ; вообще Бруно нерѣдко отличается такимъ богатымъ обиліемъ словъ, что едва ли кто можетъ съ нимъ сравниться въ этомъ отношеніи, кромѣ Рабелэ (*). Главною мишенью ему служили обыкновенно духовенство и философы. Духовенство онъ упрекаетъ въ невѣжествѣ, алчности, лицемѣріи, въ желаніи задавить стремленіе къ истинному знанію и поддержать царство невѣжества, а философовъ—въ слѣпомъ повиновеніи авторитетамъ, въ тупоумномъ поклоненіи Аристотелю и Птоломею, въ рабскомъ подражаніи древнимъ. Надо впрочемъ замѣтить, что онъ не столько нападалъ собственно на самого Аристотеля, какъ на поклоненіе ему. (**) Неутомимо сыпалъ онъ свои громы на педантство этого педантическаго вѣка. «Когда онъ смѣется,» — говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, описывая педанта, — «онъ называетъ себя Демокритомъ; когда плачетъ—Гераклитомъ; когда

(*) Чтобъ познакомить читателя съ этимъ качествомъ произведеній Бруно, мы приведемъ одно мѣсто изъ его дедикаціи къ Gli Eroici Furori: «Che spettacolo, o Dio buono! più vile e ignobile può presentarsi ad un occhio di terso sentimento, che un nomo cogitabundo, afflitto, tormentato, triste, maninconioso, per divenir or freddo, or caldo, or fervente, or tremante, or pallido, or rosso, or in mina di perplesso, or in atto di risoluto, un, che spende il miglior intervallo di tempo destillando l'elixir del cervello con mettere scritto e sigillar in publici monumenti, quelle continue torture, que' gravi tormenti, que' razionali discorsi, que' fatuosi pensieri, e quelli amarissimi istudi, destinati sotto la tirannide d'una indegna imbecille stolta e sozza sporcaria?» Итакъ продолжается еще строкъ на 50. Opp. Ital. т. II, 299.

(**) Vide Opp. Ital. т. II, 67.

пускается въ доказательства, онъ — Аристотель; когда комбинируетъ химеры, онъ—Платонъ; когда заикается, онъ—Демосеенъ.» Многосторонняя эрудиція Бруно доказываетъ, что презрѣніе его къ педантизму вытекало не изъ нелюбви къ учености. Онъ изучалъ древнихъ, чтобы извлечь изъ нихъ вѣчныя истины, скрытыя въ массѣ заблужденій, а *они,* педанты, учились только искусству украшать себя чужими перьями.

Переходя отъ внѣшней формы произведеній Бруно къ ихъ внутреннему содержанію, мы должны признать, что Бруно занимаетъ мѣсто въ исторіи, какъ преемникъ нео-платониковъ и предтеча Спинозы, Декарта, Лейбница и Шеллинга. Нельзя сказать съ достовѣрностью, были ли знакомы Спиноза и Декартъ съ его произведеніями; но нельзя также и оспаривать, что онъ предвосхитилъ у Спинозы имманенцію божества, его знаменитую natura naturans и natura naturata, и его пантеистическую теорію развитія, а у Декарта—его знаменитый критеріумъ истины, т. е. то, что ясно и очевидно уму и не допускаетъ возраженій, то и есть истина. Противопоставивъ авторитету сомнѣніе, вотъ въ какихъ выраженіяхъ настаиваетъ онъ на томъ, что сомнѣніе есть исходный пунктъ знанія: «Chi vuol perfettamente giudicare deve saper spogliarsi de la consuetudine di credere, deve l'una e l' altre contradittoria esistimare egualmente possibile, e dismettere a fatto quell' affezione di cui è imbibeto da nativitá. (*) «Кто хочетъ судить въ совершенствѣ, долженъ отрѣшиться отъ привычки вѣрить, долженъ считать оба противныя другъ другу положенія за одинаково возможныя, долженъ на самомъ дѣлѣ отложить въ сторону пристрастіе, которымъ пропитанъ съ дѣтства.» Лейбницъ былъ положительно знакомъ съ его произведеніями и изъ нихъ онъ извлекъ свою теорію монадъ. Шеллингъ не скрываетъ, на сколько ему обязанъ.

Бруно оказалъ еще другую услугу, которой нельзя пройдти молчаніемъ, а именно: онъ далъ сильный толчокъ изученію природы. Средневѣковая философія до такой степени была погружена въ свои силлогизмы о сущностяхъ и существенностяхъ, что совсѣмъ забыла

(*) De l'Infinito Universo e Mondi: Opp. Ital. т. II, 84.

ту великую истину, что «человѣкъ есть господинъ и истолкователь природы.» Она учила, что истолкованіе можетъ приходить только *извнутри*, что люди должны углубляться въ собственный умъ, анализировать, подраздѣлять, классифицировать собственныя идеи, она не видѣла, что изученіе природы состоитъ въ томъ, чтобъ наблюдать ея явленія и терпѣливо изучать ея процессы. (*) Бруно былъ однимъ изъ первыхъ, которые звали людей на чистый воздухъ. Съ свойственнымъ ему поэтическимъ инстинктомъ онъ смотрѣлъ на природу, какъ на великую книгу, въ которой долженъ читать человѣкъ. Онъ обоготворялъ природу; онъ смотрѣлъ на вселенную, какъ на одѣяніе божества, какъ на воплощеніе божественной дѣятельности. Ошибочно было бы однако заключать изъ нашихъ словъ, что мы признаемъ Бруно человѣкомъ строгаго научнаго метода. Хотя онъ и защищалъ теорію Коперника и нападалъ на физическія ученія своего времени, держался правильныхъ понятій касательно шарообразности земли и ея вращенія кругомъ своей оси, но это не было у него результатомъ строгой индукціи, а вытекало изъ его метафизическихъ теорій.

Бруно былъ пантеистъ. По его ученію Богъ есть безконечный Разумъ, Причина причинъ, Начало всякой жизни и духа, великая Дѣятельность, проявленіе которой и есть то, что мы называемъ вселенной. Но Богъ не *создалъ* міра; онъ только *вдохнулъ* въ него жизнь,—бытіе. Онъ есть вселенная, но на столько, на сколько причина есть дѣйствіе,—поддерживая ее, *причиняя* ее, но не ограниченный ею. Онъ само-сущъ, самъ по себѣ существуетъ, но дѣятельность до такой степени ему существенна, что онъ непрестанно проявляется какъ причина. Верховное существо отличается отъ низшихъ, подчиненныхъ ему существъ, тѣмъ, что оно абсолютно, просто, не имѣетъ въ себѣ никакихъ частей. Оно единое, цѣлое, тожественное, всеобщее; другія же существа суть только индивидуальныя части, отдѣльныя отъ ве-

(*) Вотъ какъ объ этомъ выражается Телезіо: «Sed veluti cum Deo de sapientiâ contendentes decertantesque, mundi ipsius principia et causas ratione inquirere ausi, et quae non invenerant, inventa ea sibi esse existimantes, volentesque, veluti suo arbitratu, mundum affluxere.» De Rerum vatura, in Proaem.

ликаго цѣлаго. За предѣлами видимаго міра существуетъ высшее, безконечное *невидимое*, неподвижная, неизмѣнная тожественность, правящая всѣмъ разнообразіемъ. Это существо существъ, эта единица единицъ, есть Богъ: «Deus est monadum monas, nempe entium entitas.»

Бруно говоритъ, что хотя невозможно понять природу отдѣльно отъ Бога, но можно постичь Бога отдѣльно отъ природы. Безконечное существо есть существенный центръ и субстанція вселенной, но оно выше сущности и субстанціи всѣхъ вещей, оно—*superessentialis, supersubstantialis*. Такъ мы не можемъ представить себѣ мысль независимо отъ ума, но можемъ представить себѣ умъ независимо отъ всякой мысли. Вселенная есть мысль Божьяго ума,—болѣе этого,—она есть безконечная дѣятельность его ума. Предполагать, что міръ конеченъ, значитъ ограничивать могущество Божіе. «Какъ можемъ мы вообразить, что божественная дѣятельность (la divina efficacia) бездѣйствуетъ? Какъ можемъ мы утверждать, что божественная благость, могущая сообщаться ad infinitum, безконечно изливаться, желаетъ сама себя ограничить? На какомъ основаніи можемъ мы отрицать, что безконечная способность можетъ создавать безконечные міры, и какъ можемъ мы такимъ образомъ искажать совершенство божественнаго образа, который лучше отражается въ безконечномъ зеркалѣ, потому что самъ безконеченъ и неизмѣримъ?» (*)

Бруно допускаетъ существованіе только одного разума, и этотъ разумъ есть Богъ. Est Deus in nobis. Этотъ разумъ, совершенный въ Богѣ, менѣе совершененъ въ низшихъ духахъ, еще менѣе въ человѣкѣ, и дѣлается все несовершеннѣе, чѣмъ далѣе мы спускаемся по ступенямъ созданія; но всѣ эти различія не родовыя, а только въ степени. Низшіе разряды существъ не понимаютъ самихъ себя, но имѣютъ родъ языка. Въ существахъ высшаго разряда разумъ достигаетъ самосознанія: эти существа понимаютъ самихъ себя и понимаютъ также и тѣ существа, которыя стоятъ ниже ихъ. Человѣкъ занимаетъ срединное мѣсто въ іерархіи созданія и можетъ созерцать

(*) De l'Infinito: Opp. Ital. т. II, 2і.

всѣ фазисы жизни. Онъ видитъ надъ собою Бога, вокругъ себя слѣды божественной дѣятельности. Эти слѣды, доказывающіе неизмѣнный порядокъ вселенной, составляютъ душу міра. Собирать эти слѣды и разскрывать ихъ связь съ существомъ, отъ котораго они исходятъ, таково благороднѣйшее назначеніе человѣческаго ума. Далѣе Бруно учитъ, что по мѣрѣ того, какъ человѣкъ трудится въ этомъ направленіи, онъ открываетъ, что эти слѣды, разсѣянные въ природѣ, не отличаются отъ *идей*, существующихъ въ его собственномъ умѣ. (*) Такимъ путемъ онъ доходитъ до понятія о тожественности міровой души съ его душою, такъ какъ эти души суть ни что иное, какъ отраженіе божественнаго разума. Отсюда онъ выводитъ тожественность субъекта и объекта, мысли и бытія.

Вотъ слабый очеркъ того ученія, которое Бруно проповѣдывалъ съ такою ревностью, что ради него сталъ бездомнымъ странникомъ и наконецъ мученикомъ. Con questa filosofia, какъ гордо выражается онъ самъ, l'anima mi s'aggrandisce, *e mi si magnifica l'intelletto*. Если это ученіе и не отличается оригинальностью, то во всякомъ случаѣ оно имѣетъ достоинство поэтическаго величія. Сквозь несовершенства языка въ немъ иногда пробиваются глубокія мысли. Какъ система, оно есть конечно болѣе созданіе воображенія, чѣмъ созданіе логики; но для многихъ умовъ это дѣлаетъ его только болѣе привлекательнымъ. Кольриджъ совершенно справедливо говорилъ, что воображеніе есть величайшая способность философа. Philosophi sunt quodammodo pictores atque poetae, говоритъ Бруно. Non est philosophus, nisi fingit et pingit. Какъ ни мало сознаютъ это черствые мужи науки, но тѣмъ не менѣе для науки воображеніе необходимо: оно есть великій телескопъ, чрезъ который мы смотримъ въ безконечное. Въ метафизикѣ оно играетъ еще большую роль: тутъ оно вполнѣ царствуетъ.

(*) Ельп.: Какое назначеніе имѣютъ чувства? Фил: Они должны только возбуждать разумъ, указывать истину, но не судить ее. Истина отражается въ ощущаемомъ предметѣ, какъ въ зеркалѣ; для разсудка она есть предметъ аргумента; для разума—принципъ и выводъ; въ духѣ же она проявляется въ своей истинной, настоящей формѣ» De l'Infinito, стр. 18.

Произведенія Бруно написаны по большей части по-итальянски; латинскій языкъ онъ употреблялъ къ счастію только для логическихъ трактатовъ. Въ изданіи его сочиненій, которымъ мы обязаны трудолюбію и любви къ философіи Адольфа Вагнера, на первомъ мѣстѣ стоитъ комедія *Il Candelajo*, которая была передѣлана для французской сцены подъ заглавіемъ: Boniface Pédant; изъ этой передѣлки заимствовалъ Сирано де Бержеракъ своего Pédant Joué, а у Сирано въ свою очередь заимствовалъ Мольеръ, который признается въ этомъ съ очаровательнымъ остроуміемъ и искренностью: «Ces deux scènes (въ Сирано) étaient bonnes; elles m'appartenaient de plein droit; *on reprend son bien partout, ou on le trouve.*» (*) Какъ свидѣтельствуетъ Шарль Нодье, Мольеръ заимствовалъ многія сцены у Бруно; но тѣмъ не менѣе едва ли можно обвинить Мольера въ присвоеніи себѣ чужаго. Комедія Бруно длинна, наполнена нелѣпыми приключеніями и чисто неаполитанскимъ шутовствомъ, но она могла

(*) Это едва ли не самая остроумная изъ всѣхъ варіацій на «pereant male qui ante nos nostra dixissent.» Шевалье Д'Асельи удачно выразилъ это въ слѣдующихъ стихахъ:

«Die-je quelque chose assez belle?
L'antiquité tout en cervelle
Prétend l'avoir dite avant moi.
C'est une plaisante donzelle!
Que ne venait-elle après moi?
J'aurais dit la chose avant elle!»

Заговоривъ объ этомъ, я не могу удержаться, чтобъ не привести стихи Пирона:

«Ils ont dit, il est vrai, presque tout ce qu' on pense.
Leurs écrits sont des vols qu'ils nous ont faits d'avance.
Mais le remède est simple, il faut faire comme eux,
Ils nous ont dérobés; dérobons nos neveux.
Un démon triomphant m'élève á cet emploi:
Malheur aux écrivains qui viendront après moi!»

La Métromanie.

служить богатымъ матеріяломъ для такого ума, какъ умъ Мольера. Въ этой комедіи Бруно выставилъ влюбчивость одного старика, по имени Бонифачіо, гнусную скупость другаго старика, Бартоломео, и не менѣе гнусное педантство третьяго старика Манфуріо. Дамы сомнительной нравственности, солдаты, моряки и мошенники сговариваются обмануть этихъ трехъ стариковъ и выманить у нихъ деньги, пользуясь ихъ чувственностью, скупостью и суевѣріемъ. Бонифачіо до безумія влюбленъ въ Витторію, но приходитъ однако въ ужасъ отъ страшныхъ расходовъ, какіе оказываются необходимыми для того, чтобъ исканія его были благосклонно приняты. Онъ обращается за помощью къ знаменитому магику Скарамуру. Магикъ продаетъ ему восковую фигуру, которую онъ долженъ растопить, а тогда растопится и жестокое сердце его красавицы. Послѣ ряда неудачъ, Бонифачіо схваченъ мнимою полиціей, которая принуждаетъ его къ тяжелому выкупу. Бартоломео становится жертвою обманщика Ченчіо, который продаетъ ему рецептъ, какъ дѣлать золото. Педантъ Манфуріо прибитъ, обобранъ, осмѣянъ до-нельзя. Чувственность и скряжничество Бонифачіо и педантство Манфуріо осмѣяны съ истиннымъ комизмомъ; разговоръ хотя и растянутъ и наполненъ излишними отступленіями, но его оживляютъ разныя поговорки и lazzi,—правда, не всегда приличные. Драматическаго искусства тутъ нѣтъ и слѣда: дѣйствующія лица приходятъ, поговорятъ и уходятъ; потомъ приходятъ другія и, поговоривъ, тоже уходятъ, и на смѣну ихъ являются третьи и т. д. Вся комедія оставляетъ весьма смутное впечатлѣніе. Выходки противъ алхиміи и педантства принимались вѣроятно съ большимъ сочувствіемъ въ то время.

Странно перейти отъ этой комедіи къ произведенію, которое за ней непосредственно слѣдуетъ въ Вагнеровскомъ изданіи: La Cena de le Ceneri. Это произведеніе состоитъ изъ пяти діалоговъ, въ которыхъ Бруно оспариваетъ гипотезу неподвижности міра, провозглашаетъ безконечность вселенной и предостерегаетъ насъ отъ безполезныхъ исканій ея центра или окружности. Онъ подробно распространяется о различіи между видимостію и дѣйствительностію въ небесныхъ феноменахъ, доказываетъ, что земной шаръ состоитъ изъ той же субстанціи, какъ и прочія планеты, что все, что *существу-*

етъ, живетъ, такъ что міръ можно сравнить съ громаднымъ животнымъ. (*)

Въ этомъ произведеніи онъ отвѣчаетъ своимъ противникамъ, приводящимъ противъ его системы авторитетъ св. Писанія, точно такъ же, какъ отвѣчаютъ новѣйшіе геологи на подобныя же возраженія. Онъ говоритъ, что откровеніе Библіи было нравственнымъ, а не физическимъ откровеніемъ, что оно не имѣло притязанія повѣдать науку, а, напротивъ, держалось общепринятыхъ въ то время понятій и ограничивались тѣмъ, что выражало ихъ языкомъ, понятнымъ для массы. (**) Въ этой книгѣ есть нѣсколько отступленій, возбуждающихъ особенный интересъ, потому что онѣ относятся къ общественному положенію Англіи въ царствованіе Елизаветы.

Другія два его произведенія: De la Causa и De l'Infinito содержатъ въ себѣ самое зрѣлое и связное изложеніе его философскихъ мнѣній. Мѣсто не дозволяетъ намъ останавливаться на анализѣ этихъ произведеній, и мы отсылаемъ читателя къ подробному разбору у Бартольмесса. (***) Spaccio de la Bestia Trionfante есть самое знаменитое изъ всѣхъ его сочиненій. Оно было переведено Толандомъ въ 1713 г. и напечатано въ очень небольшомъ числѣ экземпляровъ, такъ какъ предназначалось имъ только для немногихъ избранныхъ читателей. Самое заглавіе ставило всѣхъ въ тупикъ и давало поводъ къ самымъ страннымъ предположеніямъ. Это «Торжествующее животное,» которое Бруно хочетъ прогнать, имѣетъ слѣдующій смыслъ: древняя астрономія обезобразила небеса, представляя созвѣздія подъ видомъ животныхъ; подъ предлогомъ изгнать этихъ животныхъ, Бруно нападаетъ на

(*) Мысль эта заимствована у Платона, который говоритъ въ *Тимеѣ:* «Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαν πρόνοια — стр. 26 изд. Беккера. Сравни также Politicus, стр. 273. Можетъ быть Бруно прямо заимствовалъ эту мысль у Платона, или узналъ ее изъ сочиненія своего соотечественника Телезіо, De Rerum Naturâ.

(**) «Secondo il senso volgare et ordinario modo di comprendre e parlare» Стоитъ прочитать всю первую часть 1-го діалога, въ которомъ проводится это различіе.—Opere, т. I, стр. 172 и сл.

(***) Томъ II, стр. 128—54.

великое животное (суевѣріе), власть котораго заставляетъ людей вѣрить, что будто звѣзды вліяютъ на человѣческія дѣла. Въ своей Cabala del Cavallo Pegaseo, онъ саркастически называетъ осла «la bestia trionfante viva», и пишетъ сонетъ въ честь этого почтеннаго четвероногаго:

«Oh sant'asinità, sant'ignoranza,
«Santa stoltizia, e pia divozione,
«Qual sola puoi far l'anima si buone,
Ch'uman ingegno e studio non l'avanza» и т. д.

Spaccio есть нападеніе на господствующія суевѣрія, война съ невѣжествомъ, «съ ортодоксіею безъ нравственности и безъ вѣры, въ конецъ разрушающей всякую справедливость и добродѣтель.» Бруно можетъ-быть слишкомъ увлекается своею фантазіей, называя нравственность «астрономіею сердца», но развѣ самъ Бэконъ не называлъ ее «*георгики* души?» Spaccio представляетъ странную смѣсь учености, воображенія и шутовства; вообще это едва-ли не самое скучное изъ всѣхъ сочиненій Бруно. Вотъ что говоритъ объ этомъ произведеніи г. Бартольмессъ, который проникнутъ еще большимъ уваженіемъ къ Бруно, чѣмъ мы: «миѳологія и символизмъ древнихъ употреблены здѣсь съ большимъ тактомъ и ученостью. Фикція, что міръ до сихъ поръ управляется Юпитеромъ и Олимпійцами, смѣшеніе рыцарскихъ воспоминаній и средневѣковыхъ чудесъ съ разсказами и преданіями древности, всѣ эти понятія, которыя породили философію миѳологіи, религіи и исторіи, Вико и Крейцеровъ, — вся эта странная смѣсь придаетъ большой интересъ Spaccio. Философъ говоритъ здѣсь благороднымъ языкомъ моралиста. Каждая добродѣтель, являясь по очереди чтобы замѣнить порокъ, обезображивающій небеса, получаетъ отъ Юпитера наставленія, что ей дѣлать и чего избѣгать. Атрибуты каждой добродѣтели при этомъ перечислены и описаны и по большей части изображены аллегорически въ лицахъ; всѣ искушенія и излишества, которыхъ добродѣтели должны избѣгать, охарактеризованы съ неменьшею силой. Каждая страница выказываетъ рѣдкій талантъ психологической наблюдательности, знаніе человѣческаго сердца и современнаго общества. Страсти подвергнуты тонкому анализу и

*

превосходно изображены. Но что всего болѣе плѣняетъ мыслящаго читателя, это постоянно выдержанный стиль этой длинной фикціи, на которую можно смотрѣть какъ на родъ философской проповѣди. Вѣра и мудрость, справедливость и чистосердечіе займутъ современемъ мѣсто заблужденія, безумія и лжи всякаго рода—вотъ его основная мысль. Въ этомъ отношеніи Spaccio напоминаетъ отчасти Апокалипсисъ.»

Не отрицая справедливости этой характеристики, мы должны прибавить къ ней, что Spaccio можетъ подвергнуть тяжелому испытанію даже терпѣніе самаго записнаго книгороя, — его слѣдуетъ читать не сплошь, а съ большими пропусками.

Изъ всѣхъ сочиненій Бруно Gli Eroici Furori всего болѣе могутъ заинтересовать современнаго читателя, для котораго вообще мало интересны философскія умозрѣнія неаполитанца. Обиліе сонетовъ и мистическая восторженность этого сочиненія переносятъ насъ въ самое сердце той эпохи итальянской культуры, когда поэзія и Платонъ были главными предметами изученія для самыхъ серьозныхъ умовъ. Здѣсь Бруно, признавая себя ученикомъ Петрарки, прославляетъ свою Донну выше Лауры, выше всякой земной красоты; его Донна есть безсмертный образъ божественнаго совершенства. Недостойно человѣка — говоритъ онъ—томиться любовью къ женщинѣ, приносить ей въ жертву всю энергію, всѣ силы великой души, которыя могутъ быть посвящены на стремленіе къ божественному. Мудрость, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ истина и красота, вотъ идолъ, предъ которымъ преклоняется истинный герой. Любите женщину, если это вамъ нравится, но помните, что вы также любовникъ и безконечнаго. Истина есть пища каждой истинно героической души; стремленіе къ истинѣ—единственное занятіе, достойное героя (*). Здѣсь предъ читателемъ Платона рисуется любимый образъ; но истина—какъ прекрасно выразился Беркли—не есть ли то, о чемъ кричатъ всѣ, но къ чему дѣйствительно стремятся только весьма немногіе?

(*) См. особенно конецъ Opp. Ital. II. 406—7.

ПЕРВАЯ ЭПОХА

Основаніе индуктивнаго метода.

§ 1 Жизнь Бэкона.

Францъ Бэконъ родился 22 января 1561 г. Базиль Монтегю, его трудолюбивый біографъ и страстный поклонникъ (чуть-чуть не благоговѣвшій предъ нимъ, какъ предъ божествомъ), старается доказать, что будто онъ происходилъ изъ древняго и знаменитаго рода, и угощаетъ насъ реторическимъ описаніемъ его уединенія въ «замкѣ своихъ предковъ». Все это не совсѣмъ согласно съ тѣмъ, извѣстнымъ намъ, фактомъ, что дѣдъ Бэкона пасъ овецъ аббатства Бюри. (*)

Но хотя мы не можемъ признать, чтобъ Бэконъ имѣлъ знатныхъ предковъ, мы не должны забывать, что родители его были люди замѣчательные. Отецъ его, Николай, слылъ за перваго государственнаго человѣка послѣ великаго Бёрлея. Мать его, Анна, дочь Антона Кука, «была знаменита и какъ лингвистъ и какъ теологъ. Она переписывалась на греческомъ языкѣ съ епископомъ Джевелемъ и съ такою пра-

(*) Кто были предки Бэкона и многіе другіе весьма любопытные вопросы, касающіеся его жизни, весьма удовлетворительно разобраны въ статьѣ о жизни Бэкона, London Review, Генв. 1836 г.

вильностію перевела съ латинскаго его «Apologia», что ни онъ, ни епископъ Паркеръ не нашли нужнымъ сдѣлать ни малѣйшей поправки.»

Бэконъ былъ слабаго здоровья, вслѣдствіе чего въ немъ развилась склонность къ сидячей жизни и къ размышленію. Объ его молодости мы знаемъ весьма немного, но и то немногое, что намъ извѣстно, свидѣтельствуетъ объ его ранней наклонности къ работѣ мысли. Въ двѣнадцать лѣтъ онъ разсуждалъ о томъ, какъ можетъ фокусникъ узнать задуманную карту: сначала онъ приписывалъ это сдѣлкѣ фокусника съ прислугою, пока наконецъ не открылъ, въ чемъ состоитъ фокусъ. Разсказываютъ также, что онъ оставлялъ игры своихъ товарищей, чтобы доискаться причины эха, замѣченнаго имъ въ подвалѣ. Тринадцати лѣтъ онъ поступилъ въ Trinity College въ Кэмбриджъ и вскорѣ почувствовалъ глубокое презрѣніе къ господствовавшимъ такъ методамъ преподаванія и сильную ненависть къ Аристотелю и его послѣдователямъ. Говорятъ, что уже тамъ онъ задумалъ свой Novum Organum; но это въ высшей степени невѣроятно. Можетъ быть уже и въ то время недовольство существующими методами породило въ немъ мысль о новомъ методѣ, но во всякомъ случаѣ это могло быть не болѣе, какъ только незрѣлая мысль юноши, между тѣмъ какъ Novum Organum представляетъ намъ величайшее произведеніе самаго зрѣлаго ума, плодъ размышленій цѣлой жизни. Оставивъ Кембриджъ, онъ посѣтилъ Парижъ, Пуатье и другія мѣста Франціи. Скоропостижная смерть отца заставила его вернуться на родину. «По возвращеніи изъ путешествія, говоритъ Dr. Роули, онъ принялся за изученіе Права и сдѣлалъ его своей профессіей; работа шла весьма успѣшно, хотя (какъ говоритъ самъ Бэконъ) это было только второстепеннымъ, а не главнымъ предметомъ его занятій.»

Въ 1590 г. вступилъ онъ въ Парламентъ членомъ за Мидльсексъ, и вскорѣ обратилъ на себя вниманіе, какъ ораторъ и какъ диспутантъ. Одинъ изъ самыхъ компетентныхъ въ этомъ дѣлѣ судей свидѣтельствуетъ, что краснорѣчіе Бэкона было ни чуть не ниже другихъ его способ-

(*) Edinb. Review, іюль 1837. стр. 9 — блестящая статья Маколея о Бэконѣ. Она перепечатана въ его Essays.

ностей. Вотъ какъ говоритъ объ этомъ Бэнъ Джонсонъ: «Въ мое время былъ одинъ благородный ораторъ, котораго рѣчи всегда отличались дѣльностію содержанія и благородствомъ выраженій. Никто не говорилъ такъ правильно, сжато, сильно какъ онъ; въ его рѣчахъ не было ни малѣйшей напыщенности, ни малѣйшаго многословія, каждое слово имѣло цѣну, все было такъ связно, что когда онъ говорилъ, слушатели не смѣли ни кашлянуть, ни взглянуть въ сторону, боясь проронить хоть одно слово. Онъ совершенно властвовалъ надъ своими слушателями.» (*)

Мы должны оставить безъ комментарій самый важный вопросъ въ жизни Бэкона, а именно вопросъ о его политическомъ и нравственномъ поведеніи, такъ какъ это предметъ весьма сложный и щекотливый, чтобы можно было, говоря о немъ, ограничиться только нѣсколькими словами. (**)

Перейдемъ прямо къ 1616 г., когда сэръ Франъ Бэконъ былъ сдѣланъ членомъ Тайнаго Совѣта, а въ мартѣ 1617 г., по отставкѣ лорда Брэкли, назначенъ Хранителемъ Государственной печати. Его правительственная дѣятельность была далеко не безукоризнена; онъ былъ орудіемъ Бокингама, который вовсе не отличался честностью. Самъ онъ также бралъ взятки съ тяжущихся и враги его насчитали, что этимъ путемъ онъ получилъ сто тысячъ фунт. стерл., что составляло для того времени громадную сумму, и вѣроятно преувеличено. Его сочиненія распространили славу его по всей Европѣ. Онъ былъ сдѣланъ барономъ Веруламскимъ, а потомъ виконтомъ Сантъ-Албанскимъ. Все заставляетъ насъ предполагать, что Бэконъ гордился этимъ званіемъ гораздо больше, чѣмъ именемъ творца Instauratio Magna; но, какъ замѣчаетъ Маколей, потомство, несмотря на коро-

(*) Бэнъ Джонсонъ, Underwoods. Въ Discoveries онъ также говоритъ о немъ съ уваженіемъ и любовью.

(**) Въ прежнемъ изданіи я держался мнѣнія Маколея объ этомъ предметѣ; но въ ожиданіи давно обѣщаннаго изданія сочиненій Бэкона, въ которомъ Спеддингъ сообщитъ результаты долгаго изученія этого вопроса, мнѣ кажется лучше не повторять мнѣнія, которое по ожидаемымъ изслѣдованіямъ можетъ оказаться ошибочнымъ.

левскій патентъ, упрямо отказывается разжаловать Франца Бэкона въ виконта С. Албанскаго.

Страшное несчастіе постигло его на самой вершинѣ благополучія. Онъ былъ заподозрѣнъ и обвиненъ въ подкупѣ. Его раскаяніе и уныніе были ужасны. «Нѣсколько дней лежалъ онъ въ постелѣ, отказываясь видѣть кого бы то ни было. Онъ сердито приказывалъ своимъ слугамъ оставить его, позабыть его, никогда не произносить его имени, не помнить даже, что существовалъ на свѣтѣ подобный человѣкъ.» Обвиненія противъ него были такого рода, что король, видя невозможность спасти его, посовѣтовалъ ему открыто сознаться въ винѣ. Онъ такъ и сдѣлалъ. Приговоръ, произнесенный надъ нимъ, былъ очень строгъ: пеня въ 4,000 ф., заключеніе въ Тоуэрѣ на срокъ, какой будетъ угоденъ королю, лишеніе права государственной службы и права засѣдать въ Парламентѣ.

Приговоръ этотъ не былъ исполненъ. Правда, Бэкона посадили въ Тоуэръ, но на слѣдующій же вечеръ выпустили; отъ уплаты пени онъ былъ помилованъ. Вскорѣ ему дозволили явиться ко двору, а въ 1624 г. онъ былъ избавленъ и отъ остальной части наказанія. Ему дозволили засѣдать въ Палатѣ лордовъ, но онъ уже болѣе не являлся въ парламентъ: старость, болѣзнь, а можетъ быть и стыдъ, помѣшали ему.

Въ уединеніи Бэконъ посвятилъ себя литературѣ; въ это время между прочимъ издалъ онъ свой превосходный трактатъ *De Augmentis*, который хотя и есть ни что иное, какъ болѣе пространное изложеніе «*Advancement of Learning*», но тѣмъ не менѣе можетъ быть разсматриваемо, какъ произведеніе совершенно новое. (*)

«Великому апостолу опытной философіи, говоритъ Маколей, суждено было сдѣлаться ея мученикомъ. Ему пришла мысль, что снѣгъ можетъ быть употребленъ съ успѣхомъ для предотвращенія гніенія животныхъ веществъ. Въ одинъ очень холодный день, раннею весной 1626 г, онъ вышелъ изъ кареты около Гайгета, чтобы сдѣлать

(*) Сравнивъ оба эти произведенія, я нахожу, что болѣе двухъ третей этого трактата составляютъ передѣлку съ небольшими вставками, «*Advancement of Learning*; остальное все ново.» Галламъ, History of Litterature of Europe, т. III. стр. 169.

этотъ опытъ,—вошелъ въ котеджъ, купилъ убитую птицу и своими руками набилъ ее снѣгомъ. При этомъ онъ почувствовалъ внезапный ознобъ и заболѣлъ такъ, что уже не могъ вернуться въ Грейсъ-Иннъ. Послѣ болѣзни, продолжавшейся съ недѣлю, онъ умеръ утромъ въ Пасху 1626 г. Умъ его, какъ кажется, до самаго конца сохранилъ всю свою силу и живость. Онъ не забылъ и о птицѣ, причинившей ему смерть. Въ своей послѣднемъ письмѣ, написанномъ, какъ онъ говорилъ, рукой, едва державшей перо, онъ не забылъ упомянуть, что опытъ со снѣгомъ удался превосходно.»

Умирая, Бэконъ сознавалъ тотъ грустный фактъ, что хотя онъ и ознаменовалъ свою жизнь глубокими мыслями, но поступки его были очень дурны; вполнѣ понимая свои заблужденія и свое величіе, онъ сказалъ: «Поручаю мое имя и мою память милосердію людей, чужимъ народамъ и будущимъ вѣкамъ»; его довѣріе оправдалось. Современники были снисходительны къ нему, а потомство оказалось еще снисходительнѣе; причина этого прекрасно объяснена Маколеемъ: «Куда мы ни обратимся, трофеи этого сильнаго ума у насъ постоянно передъ глазами. *Мы судимъ Манлія въ виду Капитолія.*»

§ 2. Бэконовъ методъ.

Бэкона обыкновенно называютъ отцемъ опытной философіи. Изъ этого можно было бы заключить, что онъ былъ или первый великій экспериментаторъ, или, по крайней мѣрѣ, счастливый экспериментаторъ, открывшій какіе-нибудь новые великіе законы, примѣненіе которыхъ задало работу цѣлымъ поколѣніямъ, какъ это сдѣлали Коперникъ, Галилей, Кеплеръ, Торичелли, Гарвей или Ньютонъ; но на самомъ дѣлѣ ничего этого не было, и Бэконъ обязанъ этимъ титуломъ единственно своему методу, какъ это мы увидимъ изъ слѣдующаго краткаго очерка, который мы составили, руководствуясь изложеніемъ Плайфера въ его Dissertation on the Progres of Physical Science, помѣщенной въ началѣ Encyclopaedia Britannica.

Прежде чѣмъ приступать къ изложенію правилъ своего метода, Бэконъ перечисляетъ причины человѣческихъ заблужденій, тѣ «идолы»,

какъ онъ фигурально выражается, или ложныя божества, предъ которыми съ давнихъ поръ привыкъ преклоняться умъ человѣка. (*) Перечисленіе это онъ находилъ тѣмъ болѣе необходимымъ, что считалъ возможнымъ существованіе этихъ идоловъ даже и послѣ преобразованія науки.

Онъ раздѣляетъ идоловъ на четыре класса:

Idola Tribûs.
Idola Specûs.
Idola Fori.
Idola Theatri.

1. Подъ Idola Tribûs онъ разумѣетъ такія заблужденія, которыя имѣютъ своимъ источникомъ общія свойства человѣческой природы. «Умъ, — замѣчаетъ онъ — походитъ не на гладкое зеркало, вѣрно отражающее образы вещей, а на зеркало съ неровною поверхностью, которое въ своихъ отраженіяхъ комбинируетъ свой собственный образъ съ образами отражаемыхъ предметовъ.»

Къ числу идоловъ этого класса принадлежитъ общая всѣмъ людямъ склонность находить въ явленіяхъ бо́льшую степень порядка, простоты и правильности, чѣмъ сколько на самомъ дѣлѣ открываетъ наблюденіе. Такъ, едва люди замѣтили, что орбиты планетъ вращаются вокругъ самихъ себя, какъ они тотчасъ же предположили, что эти орбиты представляютъ совершенно правильные круги и что движеніе въ этихъ кругахъ однообразно, и всѣ астрономы и математики, начиная съ древнѣйшихъ, постоянно стараются примирить свои наблюденія съ этими гипотезами.

Эту общечеловѣческую склонность можно назвать *духомъ системы*.

2. Idola Specûs это—такія заблужденія, которыя истекаютъ изъ особенныхъ свойствъ индивидуума. Кромѣ общечеловѣческихъ причинъ заблужденія у каждаго индивидуума есть своя собственная мрачная пещера или берлога, specûs, куда свѣтъ проникаетъ съ трудомъ; во мра-

(*) Г. Галламъ первый замѣтилъ ошибку новѣйшихъ писателей относительно значенія слова идолъ въ бэконовомъ смыслѣ; это слово значитъ не *идолъ*, а ложная внѣшность (*εἴδωλον*). См. Lit. of Europe. III, 194—6.

кѣ этой пещеры сокрытъ тотъ священный идолъ, на алтарѣ котораго истина такъ часто приносится въ жертву.

Одни умы способнѣе замѣчать различіе предметовъ, а другіе ихъ сходство. Положительные и глубокіе умы склонны изучать внимательно, подвигаться впередъ медленно и подмѣчать малѣйшее различіе между наблюдаемыми предметами; умы же быстрые и дѣятельные способны напротивъ подмѣчать малѣйшее сходство. И тѣ и другіе легко впадаютъ въ крайность: одни потому, что постоянно находятъ различія, другіе—потому, что вездѣ видятъ сходство.

3. Idola fori—заблужденія, вытекающія изъ общественныхъ отношеній, а также и отъ способа выраженія.

Люди думаютъ, что мысли управляютъ ихъ словами, но случается часто и наоборотъ, что слова управляютъ мыслями. При этомъ особенно вредно то, что слова по большей части создаются невѣжественною толпой, и поэтому онѣ обыкновенно имѣютъ въ виду такія черты обозначаемыхъ ими предметовъ, которыя наиболѣе доступны пониманію толпы. Вотъ почему мы рѣдко находимъ, чтобы слова выражали идею ясно и точно, особенно когда дѣло идетъ объ абстрактныхъ понятіяхъ.

4. Idola Theatri—заблужденія, происшедшія отъ догматовъ различныхъ школъ.

Сколько существовало различныхъ системъ, столько же являлось на сцену и воображаемыхъ міровъ,—отсюда названіе: *Idola Theatri*. Идолы этого класса не овладѣваютъ умомъ незамѣтно, какъ идолы первыхъ трехъ классовъ,—напротивъ, человѣкъ долженъ трудиться для пріобрѣтенія ихъ, и они часто являются результатомъ долгаго изученія и огромной учености.

Послѣ этихъ предварительныхъ разсужденій, Бэконъ во второй книгѣ своего «Organum» описываетъ и поясняетъ примѣрами, что́ такое индукція.

Прежде всего слѣдуетъ заняться исторіей феноменовъ, дабы феномены могли быть разъяснены *во всѣхъ ихъ видоизмѣненіяхъ и разнообразіяхъ*. Эта исторія должна обнимать собою не только факты, совершающіеся сами собою помимо человѣческой воли, но и *всѣ опыты, сдѣланные съ цѣлью открытія* или усовершенствованія какихъ-либо полезныхъ искусствъ. Она должна быть составлена съ

большою тщательностію; факты должны быть описаны ясно, точно и въ порядкѣ; ихъ достовѣрность должна быть старательно провѣрена; сомнительные факты не слѣдуетъ отвергать, но необходимо отмѣтить, что они недостовѣрны, и объяснить почему они признаются такими. Это послѣднее необходимо, ибо часто факты кажутся невѣроятными только потому, что мы ихъ дурно знаемъ, и теряютъ характеръ чуда при ближайшемъ ознакомленіи съ ними. Такое собраніе фактовъ есть *Естественная. Исторія.*

Составивъ такимъ образомъ естественную исторію какого-нибудь класса феноменовъ, слѣдуетъ приступить къ раскрытію посредствомъ сравненія различныхъ фактовъ, какая *причина* этихъ феноменовъ, или какая ихъ *форма*, какъ выражается Бэконъ. Форма какого-нибудь качества, принадлежащаго извѣстному тѣлу, есть нѣчто превратимое въ самое это качество, которому оно служитъ формою, т. е. гдѣ существуетъ форма этого качества, тамъ существуетъ и само качество; такъ если мы займемся изслѣдованіемъ прозрачности тѣлъ, то найдемъ, что *форма* прозрачности находится вездѣ, гдѣ есть прозрачность; такимъ образомъ все различіе между *формою* и *причиной* состоитъ въ томъ, что подъ формою или эссенціей мы разумѣемъ такое явленіе, которое составляетъ постоянное качество предмета, а подъ *причиной*—явленіе измѣнчивое или случайное.

Кромѣ того изслѣдованію подлежатъ иногда еще двѣ другія вещи, второстепенныя по отношенію къ *формамъ*, но часто существенно необходимыя для ихъ познанія. Это—скрытый процессъ, *latens processus*, и скрытый схематизмъ, *latens schematismus*. Первое есть тайный и невидимый прогресъ, обнаруживающійся въ замѣчаемыхъ нами измѣненіяхъ; Бэконъ, повидимому, понималъ это въ такомъ смыслѣ, что сюда входитъ и принципъ, называемый теперь *закономъ непрерывности*, по которому всякая малѣйшая перемѣна можетъ произойти не иначе, какъ *во времени*. Знать отношеніе между временемъ и перемѣной, которая произошла въ это время, значитъ вполнѣ знать скрытый процессъ. Такъ напр. при стрѣльбѣ изъ орудія послѣдовательность явленій, совершающихся въ короткій промежутокъ времени между приложеніемъ фитиля и вылетаніемъ пули,

составляетъ весьма сложный скрытый процессъ, который мы однако можемъ теперь описать съ нѣкоторой точностью.

Скрытый схематизмъ (latens schematismus) есть то невидимое строеніе тѣлъ, отъ котораго зависятъ весьма многія ихъ свойства. Такъ напр. изслѣдовать образованіе кристалловъ или внутреннее строеніе растеній значитъ изслѣдовать скрытый схематизмъ.

Для изслѣдованія формы чего-либо посредствомъ индукціи, мы должны, собравъ всѣ факты, прежде всего разсмотрѣть, что именно *исключится* изъ числа возможныхъ формъ. Это составляетъ первую часть процесса индукціи. Напр. если мы изслѣдуемъ качество, отъ котораго зависитъ прозрачность тѣлъ, то на основаніи того факта, что алмазъ прозраченъ, мы тотчасъ исключаемъ изъ числа возможныхъ причинъ прозрачности скважность и жидкое состояніе тѣла, такъ какъ алмазъ весьма твердъ и плотенъ.

Отрицательные факты, т. е. такіе, въ которыхъ изслѣдуемая *форма* не находится, должны быть также собраны.

Толченое стекло непрозрачно, сгущенные пары также непрозрачны,—это отрицательные факты, когда дѣло идетъ объ изслѣдованіи прозрачности. Изъ собранныхъ такимъ образомъ фактовъ, какъ отрицательныхъ, такъ и положительныхъ, слѣдуетъ составить таблицы для справокъ.

Бэконъ приводитъ въ примѣръ примѣненія своего метода изслѣдованіе о теплотѣ; хотя собранные имъ факты неполны, но методъ ихъ обсужденія въ высшей степени остроуменъ (*), и вообще весь трактатъ весьма интересенъ.

Сдѣлавъ всѣ исключенія и получивъ небольшое число принциповъ, которые общи всѣмъ извѣстнымъ намъ случаямъ, мы можемъ сдѣлать предположеніе, что одинъ изъ этихъ принциповъ и есть причина явленія, и потомъ посредствомъ синтетическаго разсужденія должны мы повѣрить, дѣйствительно ли явленіе можетъ быть объяснено этой причиной. Этотъ процессъ исключенія представляется Бэкону столь необходимымъ, что онъ говоритъ: «Можетъ быть ангелы или высшіе умы

(*) Такъ думаетъ Плайферъ. Джонъ Милль держится другаго мнѣнія.

въ состояніи непосредственно по первому взгляду на предметъ определить положительно его форму или сущность, но это превышаетъ человѣческія способности; люди должны непремѣнно начинать съ отрицательныхъ сужденій и только сдѣлавъ уже всѣ исключенія переходить къ *положительнымъ* сужденіямъ.»

Факты бываютъ весьма различнаго достоинства. Иногда они преувеличиваютъ искомое, а иногда уменьшаютъ; иногда представляютъ искомый предметъ въ простомъ видѣ, безъ всякаго смѣшенія съ другими предметами, иногда же напротивъ представляютъ его въ связи съ разнообразными посторонними предметами; иногда они легко объяснимы, а иногда очень темны, и могутъ быть поняты только съ помощью первыхъ. Останавливаясь на этомъ разнообразномъ достоинствѣ фактовъ, Бэконъ приходитъ къ разсужденію о прерогативныхъ инстанціяхъ или о сравнительномъ достоинствѣ фактовъ, какъ средствѣ къ открытію. Онъ перечисляетъ 27 различныхъ видовъ, но мы приведемъ только самые важные изъ нихъ.

1. *Instantiae solitariae*: сюда принадлежатъ тѣ факты, когда одно и то же качество существуетъ въ двухъ тѣлахъ, различныхъ между собою по всѣмъ другимъ качествамъ, или когда существуетъ различное качество въ тѣлахъ сходныхъ между собою во всемъ остальномъ. Въ первомъ случаѣ тѣла различны во всемъ, за исключеніемъ одного только какого-нибудь качества; во второмъ же они сходны во всемъ, но также за исключеніемъ одного качества. Напр. при изслѣдованіи причины или *формы* цвѣта мы находимъ *instantiae solitariae* въ кристаллахъ, въ призмахъ, въ капляхъ росы, которые иногда оказываютъ цвѣтъ, но не имѣютъ кромѣ цвѣта ничего общаго съ камнями, цвѣтами и металлами, у которыхъ цвѣтъ есть качество постоянное. Изъ этого Бэконъ заключаетъ, что цвѣтъ есть ни что иное, какъ измѣненіе лучей свѣта, происходящее въ первомъ случаѣ вслѣдствіе различныхъ степеней преломленія, а во второмъ вслѣдствіе состава или строенія поверхности тѣлъ. Можно сказать, что Бэконъ очень счастливо выбралъ именно эти примѣры, потому что посредствомъ ихъ Ньютонъ впослѣдствіи объяснилъ что такое свѣтъ.

2. *Instantiae migrantes* показываютъ какое-либо свойство тѣла, переходящее изъ одного состояніе въ другое, изъ низшаго въ высшее

или наоборотъ. Въ первомъ случаѣ свойство это приближается къ совершенству, а въ второмъ—къ уничтоженію; напр. если предметомъ нашего изслѣдованія будетъ бѣлизна тѣлъ, то примѣръ *instantiae migranti* мы найдемъ въ стеклѣ, которое въ обыкновенномъ видѣ совершенно безцвѣтно, а истолченное становится бѣлымъ; также и вода безцвѣтна, когда находится въ спокойномъ состояніи, и становится бѣлой, если взбить ее въ пѣну.

3. *Instantiae ostensivae*—это такіе факты, которые показываютъ какое-либо свойство въ высшей степени его силы и энергіи, когда оно или свободно отъ препятствій, обыкновенно противодѣйствующихъ ему, или такъ сильно, что одолѣваетъ всѣ препятствія къ своему проявленію. Подобный примѣръ, при изслѣдованіи тяжести воздуха, представляетъ намъ Торичелліевъ опытъ или барометръ: тутъ уничтожены всѣ обстоятельства, которыя обыкновенно скрываютъ отъ насъ дѣйствіе тяжести атмосферы, и эта тяжесть выказываетъ вполнѣ свое дѣйствіе и поддерживаетъ столбъ ртути въ трубкѣ.

4. *Instantiae*, называемыя *аналогическими* или *параллельными*, состоятъ изъ фактовъ, между которыми замѣтно сходство или аналогія въ какой-либо частности, несмотря на большое различіе во всемъ остальномъ. Таковы телескопъ и микроскопъ по сравненію съ глазомъ. Опытъ надъ камерой обскурой привелъ къ открытію, какимъ образомъ внутри глаза образуются изображенія внѣшнихъ предметовъ съ помощью хрусталика и жидкостей, составляющихъ глазъ.

5. *Instantiae comitatûs*; сюда принадлежатъ тѣ случаи, когда какія-нибудь свойства постоянно сопровождаютъ другъ друга. Такъ напр. пламя и жаръ: пламя всегда сопровождается жаромъ, и извѣстная степень жара въ данномъ веществѣ всегда сопровождается пламенемъ. Свойства, непримиримыя другъ съ другомъ, или случаи постояннаго разъединенія извѣстныхъ свойствъ, составляютъ противоположность первыхъ. Такъ прозрачность и тягучесть никогда не соединяются въ твердыхъ тѣлахъ.

6. Instantia crucis. Когда при какомъ-либо изслѣдованіи умъ такъ сказать находится in aequilibrio между двумя или болѣе причинами, изъ которыхъ каждая одинаково хорошо объясняетъ какое нибудь явленіе, на сколько оно извѣстно, тогда остается только поискать та-

кой фактъ, который бы могъ быть объясненъ только одною изъ этихъ причинъ, а другая была бы къ нему непримѣнима. Эти факты имѣютъ такое же значеніе для изслѣдователя, какое имѣютъ для путника кресты, поставленные на перекресткахъ для указанія дороги: отсюда и названіе instantia crucis.

Experimentum crucis имѣетъ столь великую важность при изслѣдованіи путемъ индукціи, что всѣ тѣ отрасли науки, которыя не представляютъ возможности прибѣгнуть къ такому эксперименту (когда опытъ вовсе невозможенъ, или когда мы не можемъ измѣнять его по нашему желанію), часто не могутъ вслѣдствіе этого достигнуть полной достовѣрности.

§ 3. Духъ Бэконова метода.

Теперь мы можемъ рѣшить вопросъ, почему Бэконъ имѣетъ право на званіе отца опытной науки. Систематизація постепенной провѣрки, какъ единственнаго метода изслѣдованія, вотъ что отличаетъ его пониманіе философіи отъ всѣхъ предшествовавшихъ. И до Бэкона были люди,—между ними особенно замѣчателенъ Албертъ Магнусъ,—которые останавливали свое вниманіе на нѣкоторыхъ частяхъ опытнаго метода; его великій предшественникъ и однофамилецъ, Рожеръ Бэконъ, указывалъ въ своемъ Opus Majus на опытъ, какъ на вѣрнѣйшаго руководителя, и раздѣлилъ причины заблужденій на четыре отдѣла (авторитетъ, привычка, суевѣріе и ложное знаніе); но никто до Бэкона не соединялъ въ стройную цѣльную доктрину всѣхъ элементовъ индуктивнаго метода. Это-то построеніе цѣльной доктрины и составляетъ его великую заслугу. Рожеръ Бэконъ говорилъ «что одинъ лишь опытъ даетъ точное знаніе. Разумъ умозаключаетъ, но не утверждаетъ ничего; даже математическое доказательство не даетъ полнаго и твердаго убѣжденія безъ санкціи опыта. Но это опытное знаніе совершенно неизвѣстно большинству. Такое знаніе имѣетъ три важныя преимущества предъ другими родами знанія. Вопервыхъ опытъ доказываетъ и провѣряетъ своимъ изслѣдованіемъ высшія положенія,

представляемыя другими науками. Во-вторыхъ, только этотъ методъ, единственный заслуживающій называться *царемъ спекулятивнаго знанія*, можетъ достичь такихъ великихъ истинъ, которыя недостижимы для другихъ наукъ. Въ опытномъ знаніи умъ долженъ доискиваться причины вещей не прежде, чѣмъ имѣетъ свидѣтельства фактовъ,— не долженъ отвергать факты потому только, что не можетъ оправдать ихъ умозаключеніемъ. Третіе преимущество этого метода до такой степени составляетъ его исключительную особенность, что даже не зависитъ нисколько отъ его отношеній къ другимъ методамъ; оно состоитъ въ двухъ пунктахъ, а именно: въ знаніи будущаго, настоящаго и прошедшаго, и въ возможности совершать такія удивительныя операціи, какихъ не въ состояніи совершить никакая астрологія». (*) Много было философовъ со временъ Сократа, которые останавливали свое вниманіе на индукціи; но эта индукція, какъ они ее понимали, есть только inductio per enumerationem simplicem, какъ выражается Бэконъ, — она состоитъ въ томъ, что «признаютъ за общую истину всякое предложеніе, которое оказывается вѣрнымъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, какіе намъ случайно сдѣлались извѣстны,» —это-та самая индукція, которая на каждомъ шагу встрѣчается въ обыденномъ разговорѣ по причинѣ свойственной ему широкой распущенности, и которую, по небрежности не совсѣмъ извинительной, часто дозволяетъ себѣ обыденная литература. Такая индукція есть *естественное, инстинктивное* дѣйствіе ума, совершенно отличное отъ *осмотрительнаго* научнаго метода. Истинная заслуга Бэкона состоитъ въ точномъ опредѣленіи естественнаго источника заблужденій и въ установленіи болѣе широкаго и болѣе осмотрительнаго метода провѣрки.

Онъ не только требовалъ отъ людей, чтобы они наблюдали и дѣ-

(*) Это мѣсто переведено изъ «Etudes» Руссело; оно собственно принадлежитъ не Бэкону, а есть извлеченіе изъ тѣхъ доктринъ, которыя развиты и объяснены примѣрами въ 6-й части Opus Majus, стр. 445 — 477 Лондонскаго изданія 1733. О четырехъ причинахъ заблужденія говорится на 2-й стр. того же изданія: «Fragilis et indignae auctoritatis exemplum, consuetudinis diuturnitas, vulgi sensus imperiti, et propriae ignorantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis.»

лали опыты: онъ училъ ихъ, *какъ* слѣдуетъ наблюдать и *какъ* слѣдуетъ дѣлать опыты. Онъ не ограничивался только однимъ утвержденіемъ, что правильный методъ изслѣдованія есть индукція, основанная на фактахъ: онъ отличалъ правильную индукцію отъ неправильной — «вопрошеніе природы отъ угадыванія ея».

Не только это,—онъ сдѣлалъ еще болѣе. Его методъ, можно сказать, представляетъ двѣ стороны: съ одной стороны онъ есть точная система правилъ, которыя мы передъ этимъ изложили, а съ другой онъ является передъ нами, какъ продуктъ разумнаго, въ высшей степени научнаго духа, который выразился въ афоризмахъ, исполненныхъ глубокаго ума и глубокаго значенія. Эти афоризмы постоянно служатъ текстомъ для писателей-философовъ. Они свидѣтельствуютъ, какимъ богатымъ и сильнымъ умомъ обладалъ Бэконъ, съ какою ясностью понималъ онъ ошибочность современныхъ методовъ и какъ справедливо носитъ онъ названіе отца положительной науки.

Эти афоризмы, какъ я сказалъ, служатъ постояннымъ текстомъ для писателей; ихъ всегда цитируютъ, какъ только заходитъ рѣчь о методѣ. Но я не могу удержаться, чтобъ не привести съ полдюжины изъ нихъ, по причинѣ ихъ высокаго достоинства и для того, чтобъ показать все величіе Бэконова ума.

I. Человѣкъ, господинъ и истолкователь природы, можетъ властвовать надъ ней и понимать ее лишь на столько, на сколько фактически или мысленно наблюдалъ ея порядокъ; болѣе этого онъ не можетъ ни знать, ни дѣлать.

II. Истинная причина и корень почти всѣхъ ошибокъ въ наукѣ заключается въ томъ, что мы, ложно *преувеличивая и превозноcя силы ума*, не ищемъ для него истинныхъ опоръ.

III. Есть два пути къ исканію и открытію истины. Одинъ отъ ощущеній и частностей переходитъ прямо къ самымъ общимъ аксіомамъ и, опираясь на нихъ, какъ на принципы, имѣющіе будто бы непоколебимую истинность, находитъ посредствующія аксіомы; таковъ общеупотребительный методъ. Другой отъ ощущеній и частностей доходитъ до аксіомъ чрезъ *непрерывное и постепенное восхожденіе* и такимъ образомъ достигаетъ до самыхъ общихъ аксіомъ: это истинный, но до сихъ поръ еще неиспытанный путь.

IV. Умъ, будучи предоставленъ самъ себѣ, выбираетъ первый изъ этихъ путей; онъ охотно *перескакиваетъ прямо къ самымъ общимъ аксіомамъ*, потому что находитъ въ нихъ успокоеніе; разъ успокоившись, онъ *презираетъ опытъ*, и, чтобъ отстоять свой покой, прибѣгаетъ къ логикѣ, которая еще болѣе увеличиваетъ зло.

V. Тотъ обыкновенный способъ, какимъ человѣкъ составляетъ свои сужденія, мы называемъ для ясности «угадываніемъ» природы, такъ какъ это способъ весьма быстрый и спѣшный; правильное же обсужденіе предметовъ называемъ объясненіемъ природы.

VI. Ложно утверждать, будто человѣческія чувства суть мѣрило вещей: всѣ представленія, и представленія чувства и представленія ума, имѣютъ своимъ основаніемъ *человѣка, а не вселенную* (*); человѣческій разумъ подобенъ неровному зеркалу: онъ искажаетъ и извращаетъ предметы, примѣшивая къ ихъ природѣ свою собственную природу.

Эти шесть афоризмовъ достаточно свидѣтельствуютъ, что умъ Бэкона имѣлъ направленіе *положительное*, и чѣмъ болѣе мы углубляемся въ его произведенія, тѣмъ болѣе убѣждаемся, что умъ его имѣлъ антипатію ко всякаго рода метафизикѣ. Онъ жилъ въ вѣкъ логики и теологіи, но ни остроуміе логиковъ, ни страстность теологовъ не могли совратить его съ пути. «Онъ жилъ въ такой вѣкъ, говоритъ Маколей, когда споры о самыхъ мельчайшихъ вопросахъ относительно божества возбуждали сильнѣйшій интересъ во всей Европѣ, и въ Англіи болѣе, чѣмъ гдѣ-либо. Онъ стоялъ въ самомъ центрѣ борьбы,—былъ членомъ правительства во время Дортскаго Синода; по цѣлымъ мѣсяцамъ оглушали его ежедневно самые горячіе богословскіе споры, но мы не помнимъ, чтобъ въ его произведеніяхъ встрѣчалась хотя одна строчка, которая бы свидѣтельствовала, что онъ былъ Кальвинистъ или Арминіанецъ. Между тѣмъ какъ міръ былъ наполненъ шумомъ теологическихъ и философскихъ споровъ, Бэконова школа, подобно Судіи, взирала на весь этотъ шумъ съ невозмутимымъ безучастіемъ, полугнѣвно, полубла-

(*) У Шау переведено такъ: with relation to man, and not with relation to the universe. Въ подлинникѣ стоитъ: sunt ex analogiâ hominis, non ex analogiâ universi, что весьма понятно и выразительно, но трудно переводимо.

*

госклонно, пользуясь всякою возможностію что-нибудь прибавить къ суммѣ практическаго блага и не вмѣшиваясь ни въ какія словопренія.»

Совершенное Бэкономъ отдѣленіе науки отъ теологіи само по себѣ не даетъ понятія, какимъ высокимъ научнымъ духомъ надо было обладать, чтобъ исполнить такое дѣло; но нѣсколькихъ краткихъ размышленій достаточно будетъ для того, чтобы указать, какимъ это было для его времени необычайно великимъ подвигомъ ума. Преслѣдованіе Галилея и его отреченіе было тогда еще свѣжо у всѣхъ въ памяти; тогда религія считалась верховнымъ судьею въ вопросахъ философіи и науки. Такой взглядъ и до сихъ поръ еще существуетъ; и теперь еще возраженія, основанныя на религіи, служатъ могущественнымъ препятствіемъ къ всеобщему признанію истинъ, добытыхъ геологіею,—подобныя же препятствія къ своему развитію встрѣчаютъ и другія отрасли знанія, и намъ нерѣдко приходится слышать сѣтованія объ этомъ. Стремленіе религіи быть судьей науки нарушаетъ то основное правило всякой здравой философіи, что «*никакой выводъ ума не можетъ быть провѣряемъ такими концепціями, которыхъ онъ не предполагаетъ необходимо.* Напр. каждый сознаетъ, что нелѣпо было бы провѣрятъ поэзію математикой, такъ какъ поэзія вовсе не предполагаетъ математики и нисколько не опирается на нее; но физика можетъ быть провѣряема математикой, потому что находится отъ нея въ существенной зависимости. Мы не можемъ провѣрить химическаго вывода физіологическими законами; но наоборотъ мы можемъ провѣрять физіологическіе выводы химическими законами и на самомъ дѣлѣ производимъ такую повѣрку. Правило, выраженное такимъ образомъ, легко примѣняется къ старому спору между религіей и наукой. Теологія принадлежитъ къ разряду концепцій совершенно отличныхъ отъ науки. У нея другія цѣли, другіе методы, другія средства къ доказательству. Она можетъ быть провѣряема другими науками лишь на столько, на сколько входитъ въ кругъ ихъ предметовъ; напр. только *тогда и на столько* подлежитъ она провѣркѣ исторической критики, *когда и на сколько* предъявляетъ притязаніе на историческую достовѣрность. Только *тогда* и только *въ той* степени подлежитъ она научной провѣркѣ, *когда и въ какой степени* предъявляетъ она притязаніе на научную несомнѣнность. Точно также еслибы поэзія вздумала заниматься математическими задачами, то должна была бы рѣшать ихъ вѣрно, т. е. должна была бы подчиняться въ этомъ случаѣ математической критикѣ. Но когда церковь возстаетъ противъ Галилея,—когда, быть можетъ благонамѣренные, но во всякомъ случаѣ неразумные крикуны нашего времени опровергаютъ геологію на основаніи теологіи, то нельзя не признать, что это такое же заблужденіе, какъ еслибы поэтъ сталъ оспаривать математику на основаніи поэзіи. Между теологіей и наукой не можетъ быть никакого спора. Каждая изъ нихъ идетъ своей дорогой; одна можетъ вытѣснить другую, но онѣ не могутъ спорить, потому что у нихъ нѣтъ общей основы. Въ теологіи возможны споры между католиками и протестантами, между лютеранами и цвингліанами, между пресвитеріанцами и квакерами, такъ какъ всѣ они имѣютъ одну и ту же исходную точку, у нихъ одни и тѣ же средства къ доказательству истины. Въ наукѣ могутъ быть споры между химиками, геологами и физіологами, такъ какъ всѣ они слѣдуютъ одинаковому методу, употребляютъ одинаковые способы доказательства и потому имѣютъ общую почву, на которой возможенъ споръ. Но какой дисгармоніей звучатъ эти слова, выражающія собой идеи не менѣе дисгармоническія: «лютеранская ботаника», «пресвитеріанская оптика» «католическая химія», «евангелическая анатомія!» Очевидно, что если мы признаемъ за теологіей право вмѣшиваться въ научные выводы и провѣрять ихъ, то должны одинаково признать это право за всѣми теологическими сектами. Отсюда ясно, что то строгое разграниченіе, какое Бэконъ проводитъ между двумя различными способами изслѣдованія, свидѣтельствуетъ о его глубоко-философскомъ направленіи. Онъ сдѣлалъ еще другой, болѣе великій шагъ впередъ, провозгласивъ, что «физика есть матерь всѣхъ наукъ.» До какой степени высоко стоялъ онъ въ этомъ отношеніи надъ своимъ вѣкомъ, видно изъ того, что мнѣніе это и до сихъ поръ еще считается ересью: примѣненіе къ этикѣ и политикѣ того же самаго метода, который примѣняется къ физикѣ, большинство еще и теперь считаетъ если не нелѣпостію, то по крайней мѣрѣ мечтою.

Говоря о причинахъ тѣхъ заблужденій, въ которыя впадали предшествовавшіе ему философы, Бэконъ выражается такъ: «Вторая и

въ высшей степени важная причина заблужденій состоитъ въ томъ, что во всѣ времена, когда болѣе или менѣе процвѣтали геніальные и ученые умы, на естественную философію была обращаема лишь незначительная часть человѣческихъ усилій, хотя эта философія и есть собственно великая матерь наукъ, корень всего, и все остальное, будучи оторвано отъ этого корня, можетъ быть совершенствуемо, приспособляемо къ удовлетворенію нуждъ человѣка, но никогда не можетъ значительно вырости..... »

«Не можетъ быть сдѣлано большаго успѣха въ наукахъ, особенно же въ ихъ практической части, пока *естественная философія не разовьется въ отдѣльныя науки* и *пока эти отдѣльныя науки въ свою очередь не возвратятся опять къ естественной философіи*. До сихъ поръ еще этотъ процессъ не совершился: вотъ почему астрономія, оптика, музыка, многія механическія искусства и,—что повидимому еще страннѣе,—*даже нравственная и гражданская философія и логика*, такъ мало выросли, не идутъ далѣе внѣшнихъ различеній, скользятъ лишь по поверхности предметовъ. Потому именно науки и находятся въ такомъ состояніи, что, разъ образовавшись и обособившись, онѣ не питаются уже болѣе естественной философіей, которая только одна и можетъ дать имъ силу и ростъ; нѣтъ ничего удивительнаго, что онѣ болѣе не ростутъ, такъ какъ онѣ оторвались отъ своего корня.» (*)

Бэконъ до такой степени глубоко проникалъ въ самую природу истинной науки, что былъ въ состояніи «преподать правила, какъ слѣдуетъ вести опытныя изслѣдованія, когда подобныхъ изслѣдованій еще вовсе и не было. Не можетъ не служить предметомъ удивленія для всѣхъ вѣковъ сила и громадность ума, который создалъ столь великій планъ и намѣтилъ не только общія черты, но и многія такія мельчайшія развѣтвленія наукъ, которыя и теперь еще не существуютъ.» (**)

Отдѣленіе науки отъ метафизики и теологіи, пониманіе физики какъ матери всѣхъ наукъ, все это свидѣтельствуетъ, что произведенія

(*) Novum Organum, I, 79, 80.
(**) Плайферъ.

Бэкона проникнуты въ высшей степени *положительнымъ* духомъ, и это дѣлаетъ ихъ какъ-бы современными намъ. И въ самомъ дѣлѣ онъ былъ совершенно противоположенъ древнимъ, и саркастически обличалъ заблужденіе тѣхъ, которые воздавали имъ незаслуженное ими поклоненіе. «Мнѣніе людей о древности совершенно неосновательно и самое слово это «древность» не соотвѣтствуетъ тому, что имъ обозначается; старый и долговѣчный міръ, конечно, можно назвать древностью, но въ такомъ случаѣ это названіе должно относиться къ нашему вѣку, а не къ тому молодому міру, среди котораго жили древніе; ихъ вѣкъ по отношенію къ намъ древенъ и великъ, но относительно всего міра онъ новъ и не великъ» (*).

Бэконъ признавалъ, что нѣкоторые изъ древнихъ мыслителей были люди геніальные, но, по его мнѣнію, ихъ геній остался совершенно безплоденъ, потому что былъ дурно направленъ. «И калѣка», замѣчаетъ онъ съ своею обыкновенною мѣткостью, «идя по истинному пути, уйдетъ далѣе, чѣмъ любой бѣгунъ, бѣгущій по ложному пути. Чѣмъ прытче бѣгунъ, сбившійся съ дороги, тѣмъ болѣе удалится онъ отъ настоящаго пути.» — «Мы видимъ примѣръ этого, — говоритъ онъ, — въ Аристотелѣ, который исказилъ естественную философію логикой. Аристотель заботился болѣе о томъ, какъ людямъ защититься отвѣтами и всегда говорить *положительное на словахъ*, чѣмъ о томъ, какъ доискаться скрытой истины природы... Когда онъ говоритъ о животныхъ, проблемахъ и другихъ предметахъ, то нерѣдко приводитъ опыты, но произноситъ свое сужденіе безъ ихъ помощи *и образуетъ свои степени и аксіомы, не справляясь съ опытомъ, какъ бы то слѣдовало*, — произнеся сужденіе по своему личному усмотрѣнію, онъ произвольно распоряжается опытомъ и подчиняетъ его своему мнѣнію.. Вторая важная причина медленности научнаго прогресса состоитъ въ невозможности быстро

(*) Интересно знать, отъ кого заимствовалъ Бэконъ этотъ афоризмъ, который онъ часто приводитъ: древность есть молодость міра. Мысль эта принадлежитъ Сенекѣ и Рожеръ Бэконъ высказываетъ ее въ такихъ словахъ: «Quanto juniores tanto perspicaciores, quia juniores, posteriore successione temporum, ingrediuntur labores priorum.» Opus Majus, pars I, cap. 6 p. 9.

подвигаться впередъ, если цѣль, къ которой стремишься, не вѣрно обозначена и не точно опредѣлена. Истинная и великая цѣль наукъ есть обогащеніе человѣческой жизни новыми открытіями и новыми силами. Пріобрѣтенія и открытія, улучшающія жизнь, суть порука въ истинности науки. Но вся философія грековъ и всѣ ихъ труды по частнымъ наукамъ едва ли представляютъ намъ хоть одинъ примѣръ такого опыта, который имѣлъ бы цѣлью благоустроить или улучшить положеніе человѣка и могъ бы быть имъ справедливо приписанъ. Цѣль наукъ не была до сихъ поръ никѣмъ опредѣлена, какъ слѣдуетъ, и поэтому неудивительно, если люди до сихъ поръ запутывались и терялись въ предметахъ, подчиненныхъ этой цѣли. Даже еслибы эта цѣль и была правильно опредѣлена, во всякомъ случаѣ тотъ путь, который люди избрали для ея достиженія, ложенъ и непроходимъ. Не можетъ это не возбуждать удивленія во всякомъ, кто только внимательно вглядится въ дѣло, что до сихъ поръ ни одинъ смертный не позаботился открыть и приготовить *путь*, которымъ долженъ идти человѣческій разумъ, взявъ за точку отправленія чувство и надлежащимъ образомъ произведенный опытъ,—не можетъ не удивляться этому всякій, если только не признаетъ, что такъ и быть должно, чтобы судьями во всемъ признаны были невѣжественныя преданія, безразсудные, легкомышленные аргументы, несовершенные, грубые опыты, или, лучше сказать; чтобы все было предоставлено слѣпому случаю. Всякій, кто внимательно вглядится, по какому пути люди обыкновенно слѣдуютъ въ своихъ изслѣдованіяхъ и открытіяхъ, найдетъ безъ сомнѣнія, что наиболѣе употребительный способъ къ открытію въ высшей степени неразуменъ и неискусенъ, — или что, принимаясь за какое-нибудь изслѣдованіе, люди обыкновенно прежде всего отыскиваютъ и перечитываютъ все сказанное объ этомъ другими, потомъ добавляютъ къ этому свои собственныя мысли, и наконецъ напрягаютъ всѣ силы своего ума, чтобъ упросить и умолить, такъ сказать, свой собственный духъ произнесть какое-нибудь прорицаніе. Таковъ общеупотребительный методъ: онъ совершенно не имѣетъ никакого фундамента и основывается единственно на совершенно произвольныхъ сужденіяхъ. Другіе призываютъ на помощь логику, но эта помощь чисто номинальная, ибо логика не открываетъ

принциповъ и главныхъ аксіомъ, которые составляютъ дѣйствительную основу искусствъ,—она открываетъ только такіе принципы и аксіомы, какіе кому нравятся, а когда людьми овладѣваютъ любопытство и желаніе имѣть доказательства и открыть принципы или первыя аксіомы, то логикъ отсылаетъ ихъ къ вѣрѣ или же угощаетъ ихъ этимъ избитымъ и тривіальнымъ отвѣтомъ—что каждый артистъ долженъ вѣрить въ свое искусство.»

Дугальдъ Стюартъ (*) справедливо замѣчаетъ, что «Бэконово понятіе о *предметѣ* естествознанія (которое можно по справедливости назвать основою Бэконова *Novum Organum*) существенно отлично отъ понятія древнихъ, по которому «философія есть наука о *причинахъ*.» Еслибы подъ причинами они просто разумѣли явленія, постоянно предшествующія тому явленію, которое изслѣдуется, то ихъ опредѣленіе почти сходилось бы съ моимъ. Но очевидно, что «причины» означали у нихъ такія предшествующія явленія, которыя находятся въ *необходимой* связи съ изслѣдуемымъ явленіемъ, такъ что, зная ихъ, можно указать и предсказать явленіе. Вслѣдствіе этого смѣшенія предметовъ физики и метафизики и объясняется то небреженіе, съ которымъ они относились къ наблюденію фактовъ, доступныхъ чувствамъ, и тщетно тратили свои силы на то, чтобы путемъ синтетическаго сужденія вывести феномены и законы природы изъ своихъ предполагаемыхъ *причинъ*, какъ ихъ необходимое слѣдствіе.»

Дугальдъ Стюартъ приводитъ подлинное выраженіе Аристотеля, что знаніе *физической причины* тожественно со знаніемъ дѣйствующей причины, и замѣчаетъ при этомъ, что въ этомъ смѣшеніи *дѣйствующихъ* и *физическихъ* причинъ слѣдуетъ искать объясненіе большей части теорій, встрѣчающихся въ исторіи философіи. Это смѣшеніе породило тѣ попытки, которыя дѣлались и въ древнее и въ новое время объяснить всѣ феномены движущихся тѣлъ *импульсомъ*,—ему также обязаны и тѣмъ болѣе простымъ объясненіемъ этихъ феноменовъ посредствомъ дѣйствія духовъ, находящихся въ частицахъ матеріи. Къ

(*) Въ превосходной главѣ объ индукціи, Philos. of Mind. т. II, гл. IV, отд. 1.

этому последнему роду теорій можно отнести также объясненіе физическихъ феноменовъ симпатіями, антипатіями, отвращеніемъ природы къ пустотѣ и другими подобными выраженіями, въ которыхъ по аналогіи атрибуты одушевленныхъ существъ приписываются неодушевленнымъ предметамъ.

Постояннымъ стремленіемъ Бэкона,—чему онъ и обязанъ своею прочною славой,—было указать людямъ истинный предметъ науки и объемъ ихъ способностей, дать имъ вѣрный методъ къ успѣшному пользованію этими способностями. Его мѣсто въ исторіи ясно обозначено: онъ вскрылъ тотъ антагонизмъ противъ всѣхъ древнихъ и схоластическихъ мыслителей, который давно уже смутно волновалъ умы, и формулировалъ быстро возраставшее стремленіе къ положительному знанію. Онъ вполнѣ принадлежитъ новѣйшему времени. Всѣ его предшественники, даже въ самыхъ смѣлыхъ своихъ нападеніяхъ на древнюю философію, не могли совершенно отрѣшиться отъ того направленія, противъ котораго ратовали. Рамусъ — дитя Аристотеля, хотя и поднялъ руку на своего отца. Но Бэконъ былъ вполнѣ человѣкъ новаго времени и по своему образованію, и по цѣли, къ которой стремился, и по своему методу. Онъ даже не вполнѣ понималъ древнюю философію, хотя и нападалъ на нее. Онъ потому такъ возставалъ противъ этой философія, что для него было ясно, что не можетъ быть ложенъ методъ, приведшій великіе умы къ тѣмъ нелѣпымъ заключеніямъ, которыя въ его время пользовались общимъ признаніемъ.

«Почему,—спрашиваетъ онъ,—такъ неопредѣленны и такъ безплодны всѣ физическія системы, существовавшія до сихъ поръ на свѣтѣ? Причина этому конечно не въ природѣ: *постоянство и точность законовъ, которыми она управляется, ясно показываютъ намъ, что эти законы должны быть для насъ предметомъ точнаго и несомнѣннаго знанія.*»

«Причина этому также и не въ недостаткѣ способностей со стороны тѣхъ, которые занимались подобными изслѣдованіями, такъ какъ многіе изъ нихъ были самые талантливые и самые геніальные люди того вѣка, въ которомъ жили. Единственная причина этому—ложность *и недостаточность методовъ.* Люди создавали особый міръ изъ своихъ собственныхъ концепцій и черпали изъ своего собственнаго ума

всѣ нужные для этого матеріалы; еслибы вмѣсто этого они обратились къ опыту и наблюденію, то предметомъ ихъ сужденія были бы факты, а не ихъ собственныя произвольныя консепціи, и тогда они могли бы достигнуть знанія законовъ, управляющихъ матеріальнымъ міромъ.»

«До сихъ поръ обыкновенно бывало такъ, что отъ предметовъ, непосредственно доступныхъ чувствамъ, и отъ частныхъ случаевъ прямо переходили къ *общимъ предложеніямъ*, которыя признавались за принципы, и около этихъ предложеній, какъ около неподвижныхъ точекъ, вращались безконечные споры и аргументаціи. Изъ этихъ предложеній, столь легкомысленно признанныхъ за принципы, дѣлались *выводы* обо всемъ съ помощью *краткаго и скораго процесса*, который не былъ пригоденъ для открытія истинъ, но былъ удивительно пригоденъ для возбужденія споровъ. Успѣха можно ожидать только отъ метода, противоположнаго этому. Онъ требуетъ медленнаго обобщенія, постепеннаго перехода отъ частностей къ другимъ частностямъ, которыя только на одну степень общѣе первыхъ,—отъ этихъ частностей къ другимъ еще болѣе общимъ, и такъ далѣе, пока не дойдемъ наконецъ до универсала. Такимъ образомъ мы можемъ надѣяться открыть принципы не смутные и темные, но ясные и опредѣленные, которые сама природа не откажется признать.»

Эти слова, полныя глубокаго значенія, ясно показываютъ, какое мѣсто должна была занять философія Бэкона. «Многіе философы,—какъ замѣчаетъ професоръ Маквей Непиръ,—и древніе и новые, прибѣгали иногда къ наблюденію и опыту, какъ къ средству добыть матеріалъ для положительнаго знанія, но никто до Бэкона не пытался *привести въ систему истинный методъ открытій*, или доказать, что индукція есть *единственный* методъ, посредствомъ котораго философія можетъ выполнять свое высокое назначеніе, можетъ достигать своихъ великихъ цѣлей. Нѣкоторые утверждали, что Галилей имѣетъ по крайней мѣрѣ одинаковое съ Бэкономъ право на званіе отца индуктивной логики; но было бы правильнѣе сказать, что Галилей своими открытіями далъ нѣкоторыя блистательныя доказательства истинности Бэконовыхъ принциповъ,—и не болѣе. Онъ не имѣлъ вовсе цѣлью разъяснить эти принципы,—онъ и не обнаружилъ даже особенной заботливости о томъ, чтобы эти прин-

ципы получили общее признаніе. Въ его знаменитыхъ діалогахъ диспутантъ-аристотеліанецъ часто прибѣгаетъ къ опыту и наблюденію; но противникъ его, устами котораго говоритъ самъ Галилей, нигдѣ не пользуется случаемъ провести различіе между поверхностной индукціей Стагирита и той индукціей, которою самъ руководится, ни разу не указываетъ на то великое значеніе, какое имѣетъ для философіи, будетъ ли она руководиться тою или другою индукціей.

§ 4. Былъ ли Бэконовъ методъ новъ и полезенъ?

Мы указали на предъидущихъ страницахъ, въ чемъ состоитъ Бэконовъ методъ и научное направленіе, которымъ проникнуты его произведенія. Въ этомъ методѣ и направленіи заключается все философское значеніе Бэкона; онъ не сдѣлалъ никакихъ научныхъ открытій. И теперь, когда его методъ уже отжилъ свое время, и, сдѣлавъ свое дѣло, уступилъ мѣсто другому методу,—теперь его произведенія не имѣютъ болѣе ничего привлекательнаго, кромѣ прелестей стиля и афоризмовъ. Великій реформаторъ можетъ возбуждать наше удивленіе, когда мы изучаемъ его исторически, но методъ его не возбуждаетъ уже болѣе нашего удивленія внутреннимъ своимъ достоинствомъ. Мы обладаемъ теперь методомъ болѣе совершеннымъ; мы лучше понимаемъ процессы научнаго изслѣдованія, но тѣмъ не менѣе всякій разъ, когда по какому-нибудь вопросу мы встрѣчаемся съ мнѣніемъ этого обширнаго и проницательнаго ума, насъ поражаетъ его величіе, и мы съ удивленіемъ находимъ, что его замѣчанія и теперь по большей части имѣютъ такую же примѣнимость, какую имѣли въ то время, когда были написаны. Вотъ почему такъ часто цитируютъ Бэкона, и эти цитаты, какъ замѣчаетъ Dr. Уивель, чаще встрѣчаются у метафизиковъ, этиковъ и даже богослововъ, чѣмъ у естествоиспытателей. Для нашего поколѣнія, несмотря на все достоинство Бэконовыхъ произведеній, методъ его безполезенъ. Нѣкоторые новѣйшіе писатели утверждали даже, что онъ и всегда былъ безполезенъ, и доказывали это аргументами, столь благовидными, что мы не можемъ на этомъ не остановиться.

Возраженія на Бэконовъ методъ—троякаго рода: 1) онъ не заключалъ въ себѣ ничего новаго, 2) былъ безполезенъ въ дѣлѣ изслѣдованія, 3) былъ присущъ уже научному направленію того времени, но только не былъ формулированъ, и еслибъ не Бэконъ, то его рано или поздно формулировалъ бы кто-нибудь другой.

«Онъ не заключалъ въ себѣ ничего новаго.» Это возраженіе встрѣчается часто; мы находимъ его у графа Іосифа до Мэстра и у Маколея. Первый написалъ длинную главу въ доказательство того, что Бэконова индукція ничѣмъ не разнится отъ аристотелевой. Маколей держится того же мнѣнія и посвящаетъ нѣсколько горячихъ страницъ на то, чтобъ доказать, что Бэконовъ методъ есть не болѣе, какъ та самая простая индукція, которою каждый безсознательно руководится. Сочиненіе де Местра, *Examen de la Philosophie de Bacon*, есть горячая критика на Бэкона; оно написано съ тою свойственной этому писателю живостью, какою вообще отличаются всѣ его произведенія, но съ большею противъ обыкновенія заносчивостію и горячностію. Въ произведеніяхъ Бэкона встрѣчается много такого, что недостаточно строго обдумано, не точно, отзывается предразсудками и заблужденіями его времени, и противнику не трудно найти въ нихъ предметъ для своего остроумія; но такое мнѣніе, какое высказываетъ де Местръ, будто методъ и научное направленіе Бэкона суть ничего не стоющіе пустяки,—такое мнѣніе можетъ вызвать только улыбку со стороны непредубѣжденнаго читателя. Аргументы де Местра противъ Бэконова метода состоятъ въ томъ, вопервыхъ, что Аристотель анализировалъ этотъ методъ еще прежде него, и вовторыхъ, что индукція есть только форма силлогизма.

Правда, — Аристотель объясняетъ намъ, что такое индукція, но онъ не анализируетъ ее, какъ Бэконъ; онъ никогда не считалъ ее методомъ изслѣдованія, а, напротивъ, употреблялъ ее только какъ одно изъ средствъ къ тому, чтобъ удостовѣриться въ истинѣ, и никогда не придавалъ ей такого важнаго значенія, какое имѣлъ въ его глазахъ силлогизмъ; Бэконъ же утверждаетъ, что индукція есть единственный методъ, и не находитъ довольно сильныхъ словъ для выра-

женія своего презрѣнія къ силлогизму, который «можетъ вынудить умъ принять то или другое мнѣніе, но скользитъ только по поверхности предмета.» Дугальдъ Стюартъ замѣчаетъ по этому случаю, что «утверждать, будто Аристотель предупредилъ Бэкона, на томъ основаніи, что въ сочиненіяхъ Аристотеля говорится объ индукціи, все равно, если мы будемъ утверждать, что древніе предупредили Ньютона, на томъ основаніи, что у древнихъ встрѣчается слово «притяженіе». (*) Съ мнѣніемъ Стюарта также нельзя вполнѣ согласиться: оно представляетъ другую противоположную крайность. Въ главѣ о Стагиритѣ мы указали, въ какой связи находятся между собой обѣ эти концепціи. Де Мэстръ говоритъ, что «индукція и силлогизмъ—одно и тоже. Въ сущности, что такое индукція? Аристотель ясно понималъ это: «это силлогизмъ безъ средняго термина. Ἔστι δὲ ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως (Anal Prior. II. 12). Не все ли равно, если я скажу: «каждое простое бытіе неразрушимо по своей природѣ; моя душа есть простое бытіе, слѣд.» и проч.; или если я прямо скажу: «моя душа есть простое бытіе, слѣдовательно она неразрушима.» Какъ индукція, такъ и энтимема суть ничто иное, какъ тотъ же силлогизмъ.»

Дѣйствительно, всякая индукція можетъ быть выражена въ формѣ силлогизма, добавляя къ ней первую посылку; это и привело архіепископа Уатели къ тому заключенію, что индукція ести ни что иное, какъ лишь особый видъ умозаключенія, и что силлогизмъ есть общій типъ всякаго разсужденія. Мы не можемъ не согласиться съ совершенно противоположнымъ этому мнѣніемъ Джона Милля, что не индукція въ умозаключеніе, а что наоборотъ само умозаключеніе можетъ превращаться въ индукцію (**). Впрочемъ какъ бы то ни было, но де Местръ самъ въ приведенномъ нами мѣстѣ указываетъ, не сознавая того, на различіе между Аристотелемъ и Бэкономъ. Если каждая индукція можетъ быть выражена въ формѣ силлогизма чрезъ добавленіе къ ней первой посылки, то существенное различіе между силлогистическимъ и индуктивнымъ методами и заключается въ способѣ постановки этой первой посылки, а это различіе и есть то самое, которое заключается

(*) Philos. of Mind, т. 2, гл. IV, от. 2.
(**) См. Систему Логики, т. I, стр. 372—1.

между *à priori* и *à posteriori*. Всякій, читавшій Бэкона, знаетъ, что онъ осуждаетъ силлогизмъ не какъ *форму сужденія*, а какъ *средство изслѣдованія*,—онъ утверждаетъ, что выводы, дѣлаемые изъ аксіомъ, не провѣренныхъ индуктивнымъ методомъ, могутъ быть совершенно правильны въ томъ смыслѣ, что дѣйствительно заключаются въ самой аксіомѣ, но въ то же время могутъ быть совершенно ложны по отношенію къ предмету, о которомъ идетъ рѣчь. «Въ основаніе выводовъ берутся обыкновенно какія-нибудь ходячія аксіомы, выведенныя изъ неполнаго опыта и немногихъ очевидныхъ частностей; не удивительно, что онѣ не ведутъ къ открытію новыхъ частностей.» (*) Далѣе онъ говоритъ: «Силлогизмъ состоитъ изъ предложеній, предложенія изъ словъ, а слова суть выраженія понятій, слѣдовательно, если наши понятія, составляющія основу всего, смутны или *слишкомъ поспѣшно составлены*, то на нихъ и не можетъ быть построено ничего прочнаго, *поэтому вся наша надежда заключается въ правильной индукціи*» (**).

Яснѣе этого нельзя выражаться. Бэконъ очень хорошо понималъ различіе между своимъ методомъ и аристотелевымъ, и очень хорошо объяснялъ его. Обходить это различіе и утверждать, что всякая индукція есть тотъ же силлогизмъ—пустая увертка. Бэконъ не далъ намъ логическаго анализа ума, но онъ предостерегалъ людей отъ вѣковыхъ заблужденій и указывалъ имъ путь къ истинѣ.

Возраженія Маколея совершенно въ другомъ родѣ. Мы въ нихъ ничего не находимъ, кромѣ остроумія и благовидности, но они до такой степени остроумны и благовидны, что могутъ подѣйствовать на многихъ. Они состоятъ по большей части изъ такихъ разсужденій, которыя, будучи взяты сами по себѣ, совершенно правильны, но употребленіе, которое изъ нихъ дѣлается, по нашему мнѣнію, совершенно не правильно. Мы приведемъ только самые главные изъ его аргументовъ. «Индуктивный методъ употреблялся отъ самаго начала міра каждымъ человѣкомъ. Онъ постоянно употребляется самымъ невѣжественнымъ простолюдиномъ, который по этому методу приходитъ къ тому заключенію, что, посѣявъ ячмень, не можетъ пожать пше-

(*) Novum Organum, Афор. 25.
(**) Ibid., Афор. 14.

ницу. Ничего не знающій человѣкъ и тотъ очень хорошо знаетъ, когда его желудокъ разстроенъ. Онъ никогда и не слыхалъ даже имени лорда Бэкона, а между тѣмъ соблюдаетъ въ точности правила, изложенныя во второй книгѣ Novum Organum, и убѣждается, что пирожки виноваты въ его болѣзни. «Я ѣлъ пирожки въ понедѣльникъ и въ среду и не спалъ всю ночь отъ разстройства желудка», это—comparentia ad intellectum instantiarum convenientium. «Я не ѣлъ пирожковъ ни во вторникъ, ни въ пятницу и былъ совершенно здоровъ.» Это—comparentia instantiarum in proximo quae natura data privantur. «Я поѣлъ ихъ немножко въ воскресенье и былъ слегка нездоровъ вечеромъ. Но въ Рождество я почти только и ѣлъ, что ихъ, — и заболѣлъ весьма серьозно.» Это—comparentia instantiarum secundum magis et minus. «Я заболѣлъ не отъ водки, которою я ихъ запивалъ, потому что я пью водку много лѣтъ, а между тѣмъ до этого не чувствовалъ себя худо.» Это—rejectio naturarum. Намъ не трудно было бы продолжать въ этомъ же родѣ; но этотъ примѣръ достаточно поясняетъ нашу мысль.»

На это можно отвѣчать, что всякое сужденіе происходитъ индуктивнымъ процессомъ и поэтому само собой разумѣется, что съ тѣхъ поръ, какъ люди разсуждаютъ, они никогда иначе не разсуждали, какъ индуктивно. Но есть простая безсознательная индукція и есть сознательная методическая индукція, — есть инстинктъ и есть наука; въ обыкновенныхъ случаяхъ люди слѣдуютъ индукціи per enumerationem simplicem, въ научныхъ же изысканіяхъ они должны слѣдовать другому методу, и въ то время, когда писалъ Бэконъ, почти всѣ философскія и научныя сужденія страдали отъ неправильности употребляемаго ими метода.

«Люди, говоритъ Галламъ, оспаривающіе важность Бэконовыхъ правилъ на томъ основаніи, что человѣчество съ незапамятныхъ временъ слѣдовало имъ, своимъ доводомъ скорѣе подтверждаютъ полезность этихъ правилъ, чѣмъ отнимаютъ у нихъ оригинальность въ истинномъ смыслѣ этого слова. Всякій логическій методъ необходимо имѣетъ своимъ основаніемъ способности, присущія человѣческой природѣ, т. е. тѣ самыя способности, которыя съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ міръ, употребляются людьми для различенія добра отъ зла, истины отъ лжи, для вывода неизвѣстнаго изъ извѣстнаго. То множество заб-

блужденій, въ которыя впадали люди, вслѣдствіе неумѣнія правильно обсуждать представляющіеся имъ факты, свидѣтельствуетъ, что они могли бы употреблять свои способности правильнѣе, чѣмъ обыкновенно ихъ употребляютъ. Опытная философія, къ которой принадлежитъ большая часть спеціальныхъ правилъ, формулированныхъ Бэкономъ, терпѣла сильный недостатокъ именно въ томъ процессѣ сужденія, который онъ создалъ (*). Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, замѣчаетъ профессоръ Непиръ, что Бэконъ основываетъ всю надежду своей философіи на *новизнѣ* своихъ логическихъ правилъ, и что, по его мнѣнію, всѣ древніе философы, особенно Аристотель, не обращали въ своихъ физическихъ изслѣдованіяхъ ни малѣйшаго вниманія на индуктивный методъ. Бэконъ не говоритъ, что древніе философы вовсе не занимались наблюденіями надъ природою, но онъ утверждаетъ, что есть огромная разница между ихъ способомъ наблюденія и тѣмъ способомъ, который ведетъ къ философскимъ открытіямъ (**).

Современники Бэкона разсуждали совершенно такъ, какъ у Маколея разсуждаетъ комическій господинъ, который «обыкновенно послѣ обѣда шутливо развивалъ теорію, что причина преобладанія якобинства заключается въ обыкновеніи носить три имени. Онъ начиналъ съ того, что цитировалъ Чарльса Джемса Фокса, Ричарда Бринсли Шеридана, Джона Горна Тука, Джона Фильпота Куррена, Самуила Тейлора Кольриджа, Теобальда Вольфа Тона. Это были instantiae convenientes. Потомъ онъ цитировалъ instantiae absentiae in proximo—Вильяма Пита, Джона Скота, Уильяма Уиндгама, Самуила Горсли, Генриха Дундаса, Эдмонда Бурке. Онъ могъ бы отъ этого перейти къ instantiae secundum magis et minus: обычай давать дѣтямъ по три имени очень усилился съ нѣкоторыхъ поръ, якобинство также возрастаетъ. Обычай давать дѣтямъ три имени болѣе распространенъ въ Америкѣ, чѣмъ въ Англіи: въ Англіи существуетъ король и верхній парламентъ, а въ Америкѣ — республика; вотъ вамъ rejectiones. Бурке и Вольфъ Тонъ, оба были ирландцы, слѣдовательно быть ирландцемъ не есть причина якобинизма. Такимъ образомъ нашъ индук-

(*) Hist. of. Lit. of Europe, стр. 182.

(**) Dissertation on the Scope and Influence of Bacon's Writings, стр. 13 Смотри также о томъ же Discourse Гершеля, стр. 113, 114.

тивный философъ доходитъ до того, что Бэконъ называетъ «vintage» (уборка винограда) и приходитъ наконецъ къ тому выводу, что обычай давать по три имени есть причина якобинства.»

Вся эта теорія весьма остроумна въ устахъ шута; но насъ удивляетъ, какъ могъ столь глубокомысленный писатель, какъ Маколей, высказать подобное мнѣніе: «вотъ вамъ индукція по всѣмъ правиламъ Бэконова анализа, которая приводитъ къ чудовищной нелѣпости. И въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ отличается эта индукція отъ той, которая приводитъ насъ къ заключенію, что присутствіе солнца есть причина того, что у насъ больше свѣта днемъ, чѣмъ ночью? Очевидно, что вся разница между ними заключается *не въ родѣ примѣровъ, а въ ихъ числѣ*; т. е. разница не въ той части процесса, для котораго Бэконъ далъ точныя правила, а въ той, для которой нельзя дать точныхъ правилъ. Еслибы ученый творецъ теоріи о происхожденіи якобинизма расширилъ нѣсколько который-нибудь изъ своихъ списковъ, то вся его теорія неминуемо-бы рушилась; для этого довольно было бы именъ Тома Пэна и Вилльяма Уиндгама Гренвилля.»

Мы совершенно не согласны съ фразою, напечатанною курсивомъ, которая по нашему мнѣнію противорѣчитъ всякой здравой индукціи. Нелѣпость этой теоріи о происхожденіи якобинцевъ и заключается именно въ *родѣ* употребляемыхъ ею примѣровъ. Вся эта теорія есть грубый примѣръ причинности, выведенной изъ случайныхъ совпаденій, при отсутствіи всякой сколько-нибудь вѣроятной посылки, которая бы основывалась на дознанныхъ свойствахъ предполагаемой дѣйствующей причины,—что и составляетъ характеристическую черту эмпиризма. Хотя эта теорія дѣйствительно представляетъ нѣкоторое поверхностное примѣненіе процесса исключенія, но примѣненіе это такъ неполно, что не можетъ привести къ удовлетворительному результату. Маколей спрашиваетъ вслѣдъ за тѣмъ: «какое число примѣровъ нужно для того, чтобъ имѣть убѣжденіе достаточно основательное? Послѣ какого числа опытовъ имѣлъ Дженнеръ право считать прививаніе коровьей оспы предохраненіемъ отъ натуральной»? Мы отвѣчаемъ на это, что *число* примѣровъ зависитъ отъ ихъ рода и отъ *теоріи*, руководящей ихъ собираніемъ. По мѣрѣ полноты собираемыхъ фактовъ, теорія, имѣющая намѣреніе ихъ объяснить, должна прежде всего имѣть въ виду

то, чтобъ не быть въ противорѣчіи со всѣми другими извѣстными уже истинами, и только тогда собранные ею факты могутъ сами по себѣ имѣть какое-нибудь значеніе. Люди всегда разсуждали индуктивно, когда только разсуждали правильно, но это нисколько не уменьшаетъ оригинальности Бэкона. Притомъ надо замѣтить, что преимущественно въ той сферѣ знанія, къ которой спеціально относятся правила Бэкона, люди руководились совершенно ложнымъ методомъ (*). Они не сознавали необходимости, присущей, по мнѣнію Бэкона, всякому изслѣдованію, идти путемъ *постепенной и послѣдовательной индукціи*. Бэконъ первый раскрылъ людямъ эту необходимость. Д-ръ Уиль справедливо говоритъ: «замѣчателенъ тотъ фактъ, что этотъ совѣтъ идти мѣрными шагами, начавъ свой путь съ наблюденія, и доходить до высшихъ обобщеній, переходя послѣдовательно съ одной ступени обобщенія на другую,—что этотъ совѣтъ былъ данъ именно въ то время, когда мыслящіе умы только-что начинали прозрѣвать, что всякое изслѣдованіе должно непремѣнно начинаться опытомъ...» Бэконъ первый открылъ этотъ принципъ и придалъ ему должное значеніе, — въ этомъ отношеніи его проницательность не имѣла ни помощниковъ, ни соперниковъ (**).

Разберемъ теперь второй вопросъ. Былъ ли Бэконовъ методъ полезнымъ руководителемъ въ изслѣдованіи? Многіе отрицали его полезность. Маколей раздѣляетъ это мнѣніе. Онъ совершенно справедливо говоритъ, что «побуждая людей къ открытію *новыхъ* истинъ, Бэконъ побуждалъ ихъ къ употребленію индуктивнаго метода, какъ единственнаго, посредствомъ котораго можно открыть истину. Побуждая людей къ открытію *полезныхъ* истинъ, онъ возбудилъ въ нихъ потребность совершать индуктивный процессъ хорошо и тщательно. Его предшествен-

---

(*) Несмотря на предостереженіе, сдѣланное еще за три столѣтія до Франциска Бэкона его великимъ соименникомъ Рожеромъ Бэкономъ: Sine experientiâ nihil sufficienter sciri potest. Duo enim sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et experimentum. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat viâ experientiae. Opus Majus, pars VI, cap. 1.

(**) Philos. of inductive Sciences, т. II 395, 396.

ники были угадчиками природы. Они довольствовались первыми принципами, до которыхъ дошли посредствомъ весьма недостаточной и небрежной индукціи. А почему? Мнѣ кажется, потому, что ихъ философія не имѣла никакой практической цѣли, была только упражненіемъ ума. Человѣкъ, которому нужно изобрѣсти новую машину или новое лекарство, имѣетъ сильную побудительную причину, чтобы наблюдать терпѣливо и точно, повторять опытъ за опытомъ; но человѣкъ, которому нужна только тема для споровъ или разглагольствованія, не имѣетъ этой побудительной причины.»

Эти слова, какъ намъ кажется, вполнѣ согласны съ нашимъ мнѣніемъ о заслугахъ Бэкона. Маколей говоритъ, что Бэконъ побуждалъ людей къ употребленію индуктивнаго метода, какъ единственнаго, посредствомъ котораго истина можетъ быть открыта. Кто указалъ безполезность угадыванья природы? Бэконъ. Кто обличилъ «недостаточную и небрежную индукцію» схоластиковъ?—Бэконъ. Онъ не только побуждалъ людей къ открытію новыхъ странъ, но и снабдилъ ихъ картою и компасомъ для этихъ открытій. Было много замѣчательныхъ людей какъ до Бэкона, такъ и въ его время, которые возставали противъ древнихъ системъ и побуждали къ открытію новыхъ истинъ; но хотя они и настаивали на необходимости наблюденія и опыта, однако ни одинъ изъ нихъ не имѣлъ понятія или имѣлъ очень слабое и смутное понятіе объ индуктивномъ методѣ. По нашему мнѣнію исторія вполнѣ опровергаетъ это замѣчаніе Маколея, что будто «заслуга Бэкона состоитъ не въ открытіи правилъ, какъ надо вести индуктивный процессъ, а въ томъ, что онъ снабдилъ людей побудительною причиной къ правильному его веденію.» На эту побудительную причину указывали людямъ многіе, а не одинъ только Бэконъ,—можно даже сказать, что это было тенденціей вѣка; правила же индукціи указалъ одинъ Бэконъ и больше никто. Правда, — эти правила были далеко не совершенны; но они были началомъ и фундаментомъ того болѣе совершеннаго зданія, которое потомъ было воздвигнуто его послѣдователями. По нашему мнѣнію, вся кажущаяся основательность доводовъ Маколея заключается единственно въ неправильномъ пониманіи Бэконовой индукціи. Та обыкновенная индукція, которую каждый человѣкъ ежедневно употребляетъ, не одно и тоже, что научная ин-

дукція; смѣшивать ихъ значитъ смѣшивать простой выводъ съ длиннымъ и сложнымъ процессомъ наведенія,—смѣшивать то, что Бэконъ постоянно и ясно различаетъ: индукцію и индуктивный методъ. Вѣроятно подъ вліяніемъ этого-то смѣшенія выбиралъ Маколей свои примѣры, потому что ни одинъ изъ нихъ не требуетъ примѣненія того, что собственно называется индуктивнымъ методомъ. Чтобы сдѣлать башмаки человѣку конечно нужна индукція, но ему не нуженъ индуктивный методъ; для открытія же законовъ природы индуктивный методъ необходимъ. Маколей не станетъ, конечно, утверждать, что если человѣкъ несвѣдующій, неимѣющій понятія объ индуктивномъ методѣ, примется за открытіе какого-нибудь закона природы, то онъ поведетъ свое изслѣдованіе путемъ постепенной и послѣдовательной индукціи отъ частностей къ общему, отъ менѣе общаго къ болѣе общему и т. д., и все это безъ всякихъ «угадываній» природы, не перескакивая отъ частности къ какому-нибудь крайнему обобщенію. Хотя *индукція*, какъ типъ сужденія, неизбѣжно употребляется каждымъ мыслящимъ существомъ, однако тѣмъ не менѣе *индуктивный методъ* не только не есть обыкновенный процессъ сужденія обыкновенныхъ людей, но и едва ли мы можемъ указать какой другой процессъ сужденія, который былъ бы болѣе *противоположенъ* естественной наклонности ума. Бэконъ не разъ упоминаетъ объ этой наклонности, побуждающей насъ составлять слишкомъ поспѣшно свои сужденія на основаніи самой слабой вѣроятности. Въ самомъ дѣлѣ, индуктивный методъ требуетъ постояннаго и внимательнаго сдерживанія нашей естественной наклонности «отгадывать» и сокращать длинный путь, ведущій насъ къ истинѣ.

По нашему мнѣнію, Маколей не цѣнитъ надлежащимъ образомъ индуктивныя правила, но мы вполнѣ согласны съ нимъ въ томъ, что Бэконъ преувеличивалъ ихъ важность. «Нашъ методъ для открытій въ наукѣ, говоритъ онъ въ одномъ изъ своихъ афоризмовъ, оставляетъ мало дѣла проницательности и силѣ генія; онъ подводитъ почти всѣ геніи и всѣ умы подъ одинъ уровень» (*). Опроверженіе этому мы встрѣ-

---

(*) Novum Organum т. I, Aphor. 61.

тимъ всякій разъ, какъ только два человѣка примутся за какое-либо научное изслѣдованіе. Чѣмъ совершеннѣе орудіе, тѣмъ яснѣе выказывается личное превосходство. Дайте топоры двумъ людямъ, которые занимаются расчисткою лѣса, и успѣхъ еще болѣе прежняго будетъ на сторонѣ сильнѣйшаго. Притомъ какого бы совершенства ни достигалъ методъ, онъ не можетъ сдѣлать себя обязательнымъ, не можетъ заставить людей, чтобы они непремѣнно всегда ему слѣдовали: этому противится естественная наклонность ума; потому Маколей совершенно правъ, предпочитая направленіе Бэконова метода правиламъ, заключающимся во второй книгѣ Органона. Есть еще причина, по которой направленіе метода важнѣе правилъ. Эта причина заключается въ неполнотѣ правилъ. Коренной недостатокъ Бэконова метода состоитъ въ томъ, что онъ только индуктивный, а не дедуктивный и индуктивный вмѣстѣ. Бэконъ былъ такъ глубоко проникнутъ несостоятельностью исключительно дедуктивнаго метода, которымъ руководились его современники и который, какъ онъ это зналъ, былъ причиною всѣхъ заблужденій его предшественниковъ, что сосредоточилъ все свое вниманіе на одномъ только индуктивномъ методѣ. Недостатокъ математическихъ познаній былъ также едвали не одною изъ главныхъ причинъ этого заблужденія. Впрочемъ, какъ ни справедливо это замѣчаніе, что онъ не достаточно уяснилъ себѣ дедуктивный методъ, но несправедливо было бы утверждать, будто онъ вполнѣ пренебрегалъ имъ. Утверждающіе это забываютъ, что вторая часть *Novum Organum* не была кончена, а во второй части именно онъ и собирался разсуждать о дедукціи, какъ это ясно видно изъ слѣдующихъ его словъ: «Правила для истолкованія природы раздѣляются на двѣ главныя части. Въ первой говорится о происхожденіи аксіомъ изъ опыта; а во второй о *дедукціи или выводѣ новыхъ опытовъ изъ аксіомъ* (deducendis aut derivandis experimentis novis ab axiomatibus) (*). Эти слова ясно показываютъ, что онъ понималъ двойственную природу метода; но такъ какъ онъ не кончилъ второй части своего Органона, то мы можемъ допустить замѣчаніе професора Плайфера: «несомнѣнно, что въ обширной области

(*) Novum Organum т. II, Aphor. 10.

физической науки изслѣдованіе производилось быть можетъ съ неменьшимъ тщаніемъ, но во всякомъ случаѣ съ меньшею помощью опыта, чѣмъ, повидимому, требуютъ этого правила Новаго Органона. Во всѣхъ физическихъ изслѣдованіяхъ, въ которыхъ употреблялись математическіе пріемы, обыкновенно начинали съ того, что установляли сначала на основаніи опыта небольшое число принциповъ, а потомъ съ помощію геометріи и алгебры выводили изъ этихъ принциповъ множество истинъ равно достовѣрныхъ... Слѣдовательно строгое примѣненіе метода Бэкона необходимо только тогда, когда объясняемый предметъ новъ и мы о немъ ничего не знаемъ или почти ничего.» (*) Итакъ недостатокъ математическихъ познаній былъ причиною той ошибкой Бэкона, что онъ не сознавалъ одинаковой важности и дедукціи и индукціи. Бэконъ справедливо замѣчалъ, что axiomata media каждой науки составляютъ ея главное достоинство. Низшія обобщенія, не возведенныя и неразрѣшенныя въ средніе принципы, изъ которыхъ онѣ проистекаютъ, имѣютъ лишь несовершенную точность эмпирическихъ законовъ; а наиболѣе общіе законы *слишкомъ* общи и заключаютъ слишкомъ мало фактовъ, чтобъ быть въ состояніи объяснить отдѣльныя случая, которые почти всегда усложняются безконечно разнообразными побочными обстоятельствами. Потому нельзя не согласиться съ Бэкономъ, что во всякой наукѣ всего важнѣе средніе принципы. Но по моему мнѣнію онъ совершенно заблуждается касательно способа, ведущаго къ открытію этихъ axiomata media, хотя ни одно изъ его положеній не возбуждало столько похвалъ. Онъ ставитъ общимъ правиломъ, что индукція должна переходить отъ низшихъ принциповъ къ среднимъ и отъ среднихъ къ высшимъ,—онъ не допускаетъ обратнаго порядка и, слѣдовательно, дѣлаетъ совершенно невозможнымъ открытіе новыхъ принциповъ посредствомъ дедукціи. Конечно, человѣкъ такого свѣтлаго ума, какъ Бэконъ, не могъ бы впасть въ подобное заблужденіе, еслибы въ его время въ числѣ наукъ, объясняющихъ послѣдовательныя явленія, существовала хоть одна изъ тѣхъ дедуктивныхъ наукъ, которыя суще-

(*) Dissertation стр. 58, 61.

ствуетъ въ настоящее время, какъ напр. механика, астрономія, оптика, акустика и проч. Въ этихъ наукахъ высшіе и средніе принципы очевидно выводятся не изъ низшихъ, а наоборотъ. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ высшія обобщенія были прежде всего доказаны съ научною точностью, такъ напр. (въ механикѣ) законы движенія. Эти общіе законы, правда, сначала не пользовались общимъ признаніемъ и пріобрѣли его уже впослѣдствіи, когда успѣшно объяснили многіе роды явленій, къ которымъ сначала ихъ считали непримѣнимыми; такъ напр. законы движенія въ соединеніи съ другими законами были примѣнены для дедуктивнаго объясненія небесныхъ феноменовъ. Во всякомъ случаѣ несомнѣненъ тотъ фактъ, что предложенія, впослѣдствіи признанныя за общія истины въ наукѣ, были найдены ранѣе всѣхъ другихъ точныхъ обобщеній.

«Итакъ, совершенно ошибочно это столь часто повторяемое мнѣніе, будто величайшая заслуга Бэкона состоитъ въ ниспроверженіи ложнаго метода древнихъ,—того метода, который начинаетъ съ высшихъ обобщеній и выводитъ изъ нихъ средніе принципы; это—методъ не только не ложный и не только онъ не ниспровергнутъ, а, напротивъ, существуетъ до сихъ поръ и новая наука обязана ему своими величайшими пріобрѣтеніями. Ошибка древней философіи состояла не въ томъ, что она начинала прямо съ самыхъ широкихъ обобщеній, а въ томъ, что она дѣлала эти обобщенія безъ помощи или безъ указаній строгаго индуктивнаго метода, и прямо примѣняла къ нимъ дедукцію, не проводя ихъ чрезъ ту важную часть дедуктивнаго метода, которая называется провѣркой» (*).

Слабая сторона Бэконова метода никогда еще не была, по нашему мнѣнію, высказана съ такою вѣрностію и съ такою ясностію, какъ въ приведенномъ нами мѣстѣ изъ логики Милля. Но мы не можемъ вполнѣ съ нимъ согласиться. Хотя Бэконъ быть можетъ и не оцѣнилъ истиннаго значенія дедуктивнаго метода, но онъ видѣлъ всю безполезность той дедукціи, какая употреблялась до него, и притомъ онъ видѣлъ, что причина этой безполезности заключается въ отсутствіи «провѣрки», въ отсутствіи «помощи или указаній стро-

(*) System of Logic, стр. 526—6.

гаго индуктивнаго метода.» Вотъ, по нашему мнѣнію, его величайшая заслуга, а несовершенное пониманіе дедуктивнаго метода—его величайшій недостатокъ.

Есть еще другая важная причина, почему одинъ индуктивный методъ не могъ привести ни къ какимъ великимъ открытіямъ: для объясненія этой причины мы снова обратимся къ «Системѣ Логики».

«Философы не рѣдко приходили въ удивленіе, что подробная система индуктивной логики принесла такъ мало непосредственной пользы послѣдующимъ изслѣдователямъ,—что за исключеніемъ нѣкоторыхъ немногихъ общихъ правилъ она никогда не признавалась за теорію и на практикѣ не привела ни къ какимъ важнымъ научнымъ результатамъ. Вообще этотъ фактъ не рѣдко останавливалъ на себѣ вниманіе, но едвали былъ когда-либо объясненъ надлежащимъ образомъ. Многіе готовы были скорѣе признать безполезными всѣ индуктивныя правила, чѣмъ предположить, что Бэконовъ методъ основанъ на недостаточномъ анализѣ индуктивнаго процесса. А между тѣмъ недостаточность этого анализа очевидна, если только мы вспомнимъ, что Бэконъ не признавалъ множественности причинъ. Всѣ его правила, хотя прямо и не выражаютъ, но предполагаютъ признаніе такого основанія, которое совершенно противорѣчитъ всему, что мы знаемъ о природѣ, а именно: онъ предполагаетъ то основаніе, что будто явленія не могутъ имѣть болѣе какъ только одну причину». (*) Въ другомъ мѣстѣ, которое слишкомъ длинно, чтобы его выписывать, тотъ же авторъ указываетъ важную ошибку въ Бэконовомъ взглядѣ на индуктивную философію: Бэконъ предполагалъ, что принципъ исключенія,—это великое орудіе логики, которое онъ первый ввелъ въ употребленіе,—совершенно одинаково примѣнимъ къ изслѣдованію совмѣстнаго существованія, какъ и къ изслѣдованію послѣдовательности феноменовъ. Въ заключеніе можно сказать, что Бэконова концепція научнаго метода превосходна, на сколько онъ ее развиваетъ; но по причинѣ нѣкоторыхъ несовершенствъ, происшедшихъ главнымъ образомъ вслѣдствіе того, что въ его время не было такой науки, которая могла бы служить ему образцомъ, его методъ не былъ *непосредственно* полезенъ. Онъ не привелъ къ ве-

(*) System of Logic, стр. 373.

ликимъ открытіямъ, но не подлежитъ сомнѣнію, что онъ имѣлъ большое вліяніе на умы тѣхъ людей, которые потомъ сдѣлали великія открытія. «Чтобы доказать, что сочиненія Бэкона были могучимъ двигателемъ естествознанія, говоритъ профессоръ Нэпиръ, надо доказать, что они дѣйствительно имѣли это дѣйствіе (т. е. что они ниспровергли существующіе методы, дали толчокъ опытному изслѣдованію, сообщили вѣрные взгляды и принципы для подобнаго изслѣдованія); доказательствъ этому мы должны искать у тѣхъ, которые первые познакомились съ этими произведеніями». Изслѣдованію того вопроса посвящена большая часть ученаго сочиненія Нэпира, и въ подтвержденіе, что дѣйствительно таково было вліяніе Бэконова метода, онъ приводитъ многочисленные и рѣшительные доводы, заимствованные имъ изъ англійскихъ, французскихъ, а также изъ итальянскихъ и нѣмецкихъ писателей.

Перейдетъ теперь къ послѣднему вопросу. Не таился ли уже Бэконовъ методъ въ научномъ направленіи его времени? Да; точно такъ же какъ изобрѣтеніе паровой машины таилось въ знаніяхъ и стремленіяхъ Уатова вѣка. Что дѣлаетъ изобрѣтатель? Онъ находитъ то, чего ищутъ другіе. Никто не можетъ найти того, что нигдѣ не скрыто. Итакъ не станемъ уменьшать славу великаго человѣка на томъ только основаніи, что найденное имъ было близко къ открытію и было бы рано или поздно кѣмъ-нибудь открыто. Конечно, оно было бы открыто кѣмъ-нибудь, чьи глаза видятъ то, чего не могутъ различить глаза другихъ людей, — какимъ-нибудь другимъ *великимъ* человѣкомъ. Отчего ни непосредственные предшественники, ни современники Бэкона не раскрыли этого таившагося метода? Онъ имъ былъ такъ же доступенъ для открытія, какъ и Бэкону. Отчего же онъ одинъ нашелъ его? Оттого, что онъ одинъ былъ способенъ его найдти. Правда, и въ его время и до него были сдѣланы великія открытія; и такъ какъ они могли быть сдѣланы не иначе, какъ посредствомъ правильнаго метода, то слѣдовательно правильный методъ уже существовалъ. Но это не можетъ служить аргументомъ противъ оригинальности Бэкона. «Принципы доказательствъ и теорія метода, говоритъ Милль, не могутъ быть построены *a priori*. Законы нашей мыслительной способности, какъ и законы всякаго другаго естественнаго дѣятеля, могутъ быть изучаемы не иначе, какъ изъ его дѣятельности. Первые успѣхи знанія были сдѣланы безъ сознательнаго соблюденія какого-либо научнаго метода; и мы никогда не узнали бы какимъ процессомъ можемъ достигать истины, еслибы сначала не нашли нѣсколько истинъ.» Если мы вспомнимъ, какъ мало научныхъ истинъ было извѣстно во время Бэкона, то еще болѣе удивимся, какая изумительная проницательность требовалась для того, чтобы сдѣлать такъ много, сколько онъ сдѣлалъ, изъ такихъ скудныхъ матеріаловъ. Плайферъ справедливо говоритъ: «исторія человѣческаго знанія не представляетъ намъ ни одного человѣка, о которомъ можно было бы сказать, что на мѣстѣ Бэкона онъ сдѣлалъ бы тоже, что Бэконъ, ни одного, который бы обладалъ такимъ пророческимъ геніемъ, чтобъ быть въ состояніи начертить систему науки, еще не зародившейся.»

Бэконъ представляетъ для изученія предметъ столько же великій, сколько и привлекательный. Мы имѣли цѣлью только дать понятіе о его методѣ и выяснить его историческое положеніе, — мы ограничились указаніемъ основаній, на которыхъ покоится его слава, какъ отца опытной философіи. Насъ занималъ только его методъ; онъ одинъ имѣетъ право на мѣсто въ нашей исторіи. Мы не останавливались на его заблужденіяхъ, а равно и на всѣхъ разнообразныхъ совершенствахъ этого ума, который Маколей такъ счастливо сравнилъ съ волшебной палаткой, данною волшебницею Перебанонъ принцу Ахмеду: «сверните ее, она — игрушка для забавы женщины; разверните и арміи мощныхъ султановъ могутъ отдыхать подъ ея тѣнью.»

ВТОРАЯ ЭПОХА.

ОСНОВАНИЕ ДЕДУКТИВНАГО МЕТОДА.

ГЛАВА I.

Декартъ.

§ 1. Жизнь Декарта.

Въ концѣ XVI стол., въ 1596 г., въ Туренѣ, родился отъ бретонскихъ родителей слабый больной ребенокъ Рене-Декартъ Дюперронъ. Спустя нѣсколько дней послѣ рожденія ребенка мать умерла отъ болѣзни въ легкихъ. Дитя росло больнымъ, такъ что даже не надѣялись, чтобы оно могло жить; такое болѣзненное состояніе продолжалось до 20 лѣтняго возраста.

Этотъ мальчикъ былъ однимъ изъ тѣхъ людей, потеря которыхъ была бы несчастіемъ для міра. Видя, какъ онъ едва ползаетъ по тропинкамъ, по которымъ его товарищи бѣгаютъ, какъ молодыя лошади, никто не могъ предполагать, конечно, что этотъ ребенокъ, которому сухой кашель и постоянная блѣдность, казалось, предвѣщали раннюю могилу, въ скоромъ времени сдѣлается однимъ изъ славныхъ вождей человѣчества, и что онъ будетъ авторомъ сочиненій, которыя потомъ будутъ изучаться, цитироваться и критиковаться въ теченіи цѣлыхъ столѣтій.

Учителя любили Декарта. Это былъ ученикъ, подающій надежды; еще на 8 году онъ заслужилъ названіе молодаго философа за свою ревность къ занятіямъ и за свою любознательность. Декартъ воспитывался у іезуитовъ. Много дурнаго приписывали этой удивительной корпораціи, но никто не можетъ упрекнуть ее въ томъ, чтобы она не понимала значенія воспитанія и не умѣла бы примѣнять къ дѣлу свое пониманіе. Въ коллегіи La Flèche молодой Декартъ научился математикѣ, физикѣ, логикѣ, реторикѣ и древнимъ языкамъ. Онъ былъ способнымъ ученикомъ, учился скоро и отличался постояннымъ прилежаніемъ. Питательна ли была та пища, которую іезуиты предлагали своимъ питомцамъ? М. Томасъ замѣчаетъ: «воспитываются только люди обыкновенные; геніальные же люди воспитываютъ сами себя, и это второе воспитаніе обыкновенно заключается въ разрушеніи перваго.» Тоже было и съ Декартомъ. Оставляя la Flèche, онъ сказалъ, что единственная польза, которую онъ вынесъ оттуда, было убѣжденіе въ своемъ крайнемъ невѣжествѣ и глубокое презрѣніе къ общепринятымъ философскимъ системамъ. Неспособность философовъ рѣшить тѣ задачи, надъ которыми они работали, анархія, царствовавшая въ научномъ мірѣ, гдѣ не было двухъ мыслителей, согласныхъ другъ съ другомъ въ самыхъ основныхъ пунктахъ,—нелѣпость выводовъ, къ которымъ приводятъ нѣкоторыя общепринятыя посылки, все это заставило Декарта отказаться отъ надежды утолить свою жажду знанія изъ этого источника.

«Вотъ почему—говоритъ онъ—какъ только возрастъ позволилъ мнѣ оставить моихъ преподавателей, я совершенно бросилъ книжное ученіе. Рѣшившись не искать другой науки, кромѣ той, которую могу найти въ самомъ себѣ или въ великой книгѣ міра, я употребилъ остальное время моей молодости на путешествія, на обозрѣніе дворцовъ и хижинъ, на изученіе людей всевозможныхъ характеровъ и состояній, на пріобрѣтеніе разнообразнаго опыта и, наконецъ, на попытки вывести какія-нибудь полезныя заключенія изъ того, что я видѣлъ. Мнѣ казалось, что я встрѣчу гораздо болѣе истины въ сужденіяхъ каждаго человѣка о своихъ собственныхъ дѣлахъ, такъ какъ тутъ ошибочность тотчасъ же наказывается неудачею, чѣмъ въ сужденіяхъ философовъ о *такихъ* предметахъ, къ которымъ они не имѣютъ ника-

ВТОРАЯ ЭПОХА.

ОСНОВАНІЕ ДЕДУКТИВНАГО МЕТОДА.

ГЛАВА I.

Декартъ.

§ 1. Жизнь Декарта.

Въ концѣ XVI стол., въ 1596 г., въ Туренѣ, родился отъ бретонскихъ родителей слабый больной ребенокъ Рене-Декартъ Дюперронъ. Спустя нѣсколько дней послѣ рожденія ребенка мать умерла отъ болѣзни въ легкихъ. Дитя росло больнымъ, такъ что даже не надѣялись, чтобы оно могло жить; такое болѣзненное состояніе продолжалось до 20 лѣтняго возраста.

Этотъ мальчикъ былъ однимъ изъ тѣхъ людей, потеря которыхъ была бы несчастіемъ для міра. Видя, какъ онъ едва ползаетъ по тропинкамъ, по которымъ его товарищи бѣгаютъ, какъ молодыя лошади, никто не могъ предполагать, конечно, что этотъ ребенокъ, которому сухой кашель и постоянная блѣдность, казалось, предвѣщали раннюю могилу, въ скоромъ времени сдѣлается однимъ изъ славныхъ вождей человѣчества, и что онъ будетъ авторомъ сочиненій, которыя потомъ будутъ изучаться, цитироваться и критиковаться въ теченіи цѣлыхъ столѣтій.

Учителя любили Декарта. Это былъ ученикъ, подающій надежды; еще на 8 году онъ заслужилъ названіе молодаго философа за свою ревность къ занятіямъ и за свою любознательность. Декартъ воспитывался у іезуитовъ. Много дурнаго приписывали этой удивительной корпораціи, но никто не можетъ упрекнуть ее въ томъ, чтобы она не понимала значенія воспитанія и не умѣла бы примѣнять къ дѣлу свое пониманіе. Въ коллегіи La Flèche молодой Декартъ научился математикѣ, физикѣ, логикѣ, реторикѣ и древнимъ языкамъ. Онъ былъ способнымъ ученикомъ, учился скоро и отличался постояннымъ прилежаніемъ. Питательна ли была та пища, которую іезуиты предлагали своимъ питомцамъ? М. Томасъ замѣчаетъ: «воспитываются только люди обыкновенные; геніальные же люди воспитываютъ сами себя, и это второе воспитаніе обыкновенно заключается въ разрушеніи перваго.» Тоже было и съ Декартомъ. Оставляя la Flèche, онъ сказалъ, что единственная польза, которую онъ вынесъ оттуда, было убѣжденіе въ своемъ крайнемъ невѣжествѣ и глубокое презрѣніе къ общепринятымъ философскимъ системамъ. Неспособность философовъ рѣшить тѣ задачи, надъ которыми они работали, анархія, царствовавшая въ научномъ мірѣ, гдѣ не было двухъ мыслителей, согласныхъ другъ съ другомъ въ самыхъ основныхъ пунктахъ,—нелѣпость выводовъ, къ которымъ приводятъ нѣкоторыя общепринятыя посылки, все это заставило Декарта отказаться отъ надежды утолить свою жажду знанія изъ этого источника.

«Вотъ почему—говоритъ онъ—какъ только возрастъ позволилъ мнѣ оставить моихъ преподавателей, я совершенно бросилъ книжное ученіе. Рѣшившись не искать другой науки, кромѣ той, которую могу найти въ самомъ себѣ или въ великой книгѣ міра, я употребилъ остальное время моей молодости на путешествія, на обозрѣніе дворцовъ и хижинъ, на изученіе людей всевозможныхъ характеровъ и состояній, на пріобрѣтеніе разнообразнаго опыта и, наконецъ, на попытки вывести какія-нибудь полезныя заключенія изъ того, что я видѣлъ. Мнѣ казалось, что я встрѣчу гораздо болѣе истины въ сужденіяхъ каждаго человѣка о своихъ собственныхъ дѣлахъ, такъ какъ тутъ ошибочность тотчасъ же наказывается неудачею, чѣмъ въ сужденіяхъ философовъ о *такихъ* предметахъ, къ которымъ они не имѣютъ ника-

кого непосредственнаго отношенія и могутъ заблуждаться безъ всякихъ для себя послѣдствій, кромѣ того развѣ только послѣдствія, что чѣмъ болѣе ихъ сужденія противорѣчатъ здравому смыслу, тѣмъ болѣе они ими тщеславятся, потому что тѣмъ большая требуется находчивость и изобрѣтательность, чтобъ сдѣлать ихъ сколько-нибудь вѣроятными» (*). Многіе годы кочевалъ онъ такимъ образомъ, то служа въ арміи, то путешествуя, то въ уединеніи изучая математику, то бесѣдуя съ учеными. Одна постоянная цѣль объединяла всѣ эти разнообразныя занятія. Декартъ вырабатывалъ отвѣты на смущавшіе его вопросы,—онъ приготовлялъ свой методъ.

Еще 23 лѣтъ онъ задумалъ планъ философской реформы. Въ то время онъ былъ на зимнихъ квартирахъ въ Нейбургѣ, на Дунаѣ. Вскорѣ послѣ этого начались его путешествія. Ему было уже около 33 лѣтъ, когда онъ удалился въ Голландію, чтобы здѣсь въ тишинѣ и уединеніи привести свои мысли въ одно цѣлое. Въ Голландіи провелъ онъ 8 лѣтъ въ такомъ строгомъ уединеніи, что даже друзья не знали его настоящаго мѣстопребыванія.

Результаты своихъ размышленій онъ изложилъ въ Discours de la Methode и въ Meditations. Появленіе этихъ произведеній произвело глубокое впечатлѣніе. Всѣмъ было ясно, что явился новый оригинальный и сильный мыслитель, и хотя, естественно, его оригинальность, какъ и всякая оригинальность, не могла не возбудить сильной оппозиціи, но дѣло его было выиграно. Его имя получило европейскую извѣстность. Его полемика возбуждала интересъ всей Европы. Карлъ I англійскій приглашалъ его ко двору, обѣщая щедрое жалованіе, и это предложеніе, вѣроятно, было бы принято, еслибы въ это время въ Англіи не вспыхнула междуусобная война. Впослѣдствіи онъ получилъ приглашеніе отъ Христины Шведской, которая прочла съ большимъ удовольствіемъ нѣкоторыя изъ его сочиненій и пожелала научиться отъ него самого принципамъ его философіи. Декартъ согласился и прибылъ въ Стокгольмъ въ 1649 г. Ему былъ сдѣланъ самый милостивый пріемъ и королева была дотого любезна,

(*) Discours de la Méthode, стр. 6, изданіе Ж. Симона, Paris, 1844.

что упрашивала его остаться при ея дворѣ и дала согласіе на основаніе академіи наукъ. Но нѣжная организація Декарта страдала отъ суровости климата. Простуда, полученная имъ во время утренняго визита къ Христинѣ, произвела воспаленіе легкихъ, которое и положило конецъ его существованію. Христина плакала по немъ и помѣстила на его могилѣ длинный панегирикъ. Впослѣдствіи (1606) его останки были перевезены во Францію и похоронены съ большою церемоніею въ St.-Genevieve du Mont.

Декартъ былъ великимъ мыслителемъ; но мы не можемъ прибавить почти ничего въ похвалу ему, какъ человѣку. Онъ былъ робокъ до раболѣпства. Высказывая свои доказательства о существованіи Бога, онъ явно былъ озабоченъ тѣмъ, чтобы церковь не нашла въ нихъ чего-нибудь предосудительнаго. Онъ написалъ также астрономическій трактатъ, но, помня судьбу Галилея, удержался отъ обнародыванія его и даже употребилъ нѣкотораго рода увертку, говоря о движеніи земли. Онъ не былъ ни смѣлъ, ни любящъ; это былъ человѣкъ сдержанный, тихій, постоянно боящійся кого-нибудь оскорбить. Въ этомъ, какъ и во многомъ другомъ, Декартъ похожъ на своего славнаго соперника Франциска Бэкона; но его имя перешло въ потомство незапятнаннымъ, тогда какъ имя Бэкона заклеймено позоромъ, котораго не въ силахъ смыть самое время. Трудно сказать, до какой степени это различіе ихъ въ нравственной чистотѣ условливалось различіемъ ихъ положенія, но не подлежитъ сомнѣнію, что если бы Бэконъ также посвятилъ себя исключительно наукѣ, то мы не имѣли ничего о немъ сказать, кромѣ хорошаго.

§ 2. Методъ Декарта.

Право Бэкона на названіе отца опытной науки нерѣдко подвергалось оспариванію, но никто никогда не оспаривалъ право Декарта на названіе отца новой философіи. Онтологія и Психологія до сихъ поръ разрабатываются по его методу и до сихъ поръ еще большинство континентальныхъ

мыслителей съ гордостью указываютъ на его изслѣдованія, какъ на совершенные или почти совершенные образцы этого метода.

Въ посвященіи своихъ «Meditations» Сорбоннѣ Декартъ говоритъ: «и я всегда думалъ, что вопросы о бытіи Бога и о природѣ души суть главные изъ тѣхъ вопросовъ, которые подлежатъ скорѣе рѣшенію философіи, нежели теологіи. Для насъ вѣрующихъ вполнѣ достаточно вѣрить въ Бога и въ безмертіе души, но мы не можемъ обратить невѣрующаго въ какую-нибудь религію или внушить ему какое-нибудь нравственное правило, не доказавъ того и другаго разумомъ». Мы видимъ изъ этого отрывка, до какой высокой степени независимости дошла тогда философія.

Но когда философія сдѣлалась независима, когда разумъ сталъ самъ выбирать себѣ пути, явился вопросъ, по какому направленію идти ему? Отказавшись отъ помощи церкви, онъ долженъ былъ избрать одинъ изъ двухъ путей: или идти по стопамъ древнихъ и пытаться достигнуть истины съ помощію старыхъ методовъ, или же проложить себѣ новую дорогу, изобрѣсти новый методъ. Первый путь едвали былъ возможенъ. То былъ вѣкъ, глубоко проникнутый духомъ оппозиціи противъ старыхъ методовъ, и самъ Декартъ былъ смущенъ тою анархіей, какая въ то время господствовала въ умахъ. Оставалось одно—проложить себѣ новый путь.

Умственная анархія была болѣзнью той эпохи. Скептицизмъ всюду проникъ и даже самый самоувѣренный догматизмъ не былъ въ состояніи представить критеріума истины. Не что другое, а недостатокъ же критеріума, какъ мы видѣли, привелъ грековъ къ скептицизму, эпикуреизму, стоицизму, къ новой академіи, и заставилъ на конецъ александрійцевъ искать выхода изъ диллемы въ области вѣры. Вопросъ о критеріумѣ издавна былъ жезненнымъ вопросомъ философіи. Декартъ не нашелъ отвѣта на этотъ вопросъ въ современной ему наукѣ. Не находя твердаго основанія ни въ одной изъ господствовавшихъ системъ, тревожимый сомнѣніями, не довѣряя заключеніямъ своего собственнаго ума, невѣря указаніямъ чувствъ, онъ рѣшился сдѣлать изъ своего знанія tabula rasa и пересоздать его вновь,—изслѣдовать посылки каждаго заключенія и не вѣрить ничему, кромѣ самыхъ очевидныхъ доказательствъ разума, такихъ доказательствъ, которыя были

столь убѣдительны, чтобъ, не смотря на всѣ усилія, ихъ нельзя было отвергнуть.

Декартъ оставилъ намъ подробную исторію своихъ сомнѣній. Онъ разсказываетъ, какъ пришелъ къ тому заключенію, что имѣетъ основаніе сомнѣваться во всемъ, кромѣ своего существованія. Его скептицизмъ остановился только предъ самоотрицаніемъ: въ себѣ, въ своемъ сознаніи онъ нашелъ наконецъ неотразимый фактъ, несомнѣнную достовѣрность.

Твердое основаніе было найдено. Онъ могъ сомнѣваться въ существованіи внѣшняго міра и считать его призракомъ, онъ могъ сомнѣваться въ существованіи Бога и считать вѣру предразсудкомъ, но существованіе собственнаго мыслящаго, сомнѣвающагося ума не допускало сомнѣнія. Онъ, сомнѣвающійся, существуетъ, еслибы даже ничто другое не существовало. Существованіе, разскрывающееся въ его собственномъ сознаніи, есть первичный фактъ, первая несомнѣнная истина. Отсюда его знаменитое: cogito ergo sum, я мыслю, слѣдовательно я есмь.

На это знаменитое: cogito ergo sum, часто нападали за его логическое несовершенство. Нападенія эти не только любопытны, но и поучительны, какъ примѣръ безплоднаго философскаго словопренія. Сначала Гассенди, а потомъ, по примѣру его, и другіе утверждали, что это положеніе «я мыслю, слѣдовательно я есмь» заключаетъ въ себѣ petitio prnciipii, потому что оставляетъ недоказаннымъ тожество мысли и бытія. Безъ сомнѣнія, еслибы Декартъ имѣлъ цѣлію доказать свое собственное существованіе такимъ разсужденіемъ, онъ былъ бы виновенъ въ petitio principii, которое приписываетъ ему Гассенди, такъ какъ здѣсь главная посылка «мыслящее существуетъ» только предполагается, а не доказывается. Но не то имѣлъ онъ въ виду. Онъ искалъ, какъ говоритъ самъ, точку опоры для разума, неопровержимую истину, и нашелъ ее въ своемъ собственномъ сознаніи. «Какъ бы далеко ни простиралось мое сомнѣніе, говоритъ онъ, я не могу сомнѣваться въ собственномъ существованіи, потому что само мое сомнѣніе свидѣтельствуетъ мнѣ, что существуетъ нѣчто сомнѣвающееся.» Вы можете, если хотите, считать это положеніе недоказаннымъ, но это такой фактъ, который внѣ и выше всякой логики, котораго логика никогда не можетъ ни доказать, ни опровергнуть: онъ

всегда будетъ неопровержимой истиной, и какъ неопровержимая истина можетъ служить базисомъ для философіи (*).

Я существую. Никакое сомнѣніе не можетъ омрачить этой истины, никакой софизмъ не можетъ затемнить этого яснаго принципа. Это есть несомнѣнная истина, это—базисъ всякой науки. Безполезно искать доказательствъ того, что само по себѣ очевидно и неопровержимо. Я существую. Мое сознаніе о томъ, что я существую, и есть для меня доказательство моего существованія.

Еслибы Декартъ ограничился однимъ указаніемъ на этотъ фактъ, то объ этомъ не стоило бы и упоминать. Насъ удивляетъ, что многіе писатели смотрятъ на это cogito ergo sum, какъ на самое главное положеніе его системы, тогда какъ оно есть только формулированіе такого факта, который извѣстенъ всѣмъ изъ опыта,—эпиграмматическая форма такой идеи, которая присуща каждому, не лишенному здраваго смысла. Даже глупый человѣкъ, и тотъ въ состояніи вамъ сказать, что сознаніе о своемъ существованіи есть для него полное доказательство того, что онъ существуетъ,—только можетъ быть онъ не съумѣетъ выразить этого такъ хорошо, онъ можетъ быть скажетъ: я знаю, что я существую, потому что я *чувствую*, что существую.

Итакъ Декартъ, указывая на этотъ фактъ, какъ на неопровержимую истину, не открылъ ничего новаго. Положеніе cogito ergo sum играетъ въ его системѣ только роль исходнаго пункта. Онъ говоритъ, что *сознаніе* есть основаніе истины, что другой основы у нея и не можетъ быть. Обратитесь къ сознанію, ясные отвѣты сознанія и будутъ наука. Вотъ въ чемъ состоитъ новый базисъ наукъ, исходный пунктъ новой философіи. На самомъ дѣлѣ это ни что иное, какъ въ новой формѣ та старая формула «познай самого себя», которую такъ различно толковали Ѳалесъ, Сократъ и Александрійцы; но Декартъ далъ этой формулѣ такое точное значеніе, какого прежде она никогда не имѣла. Недостаточно было сказать человѣку: познай себя. Спрашивается, какъ можетъ онъ достигнуть этого самопознанія? Смот-

(*) См. отвѣты Декарта на четвертый и пятый рядъ возраженій, приложенные къ его Meditations.

рѣть внутрь себя? Мы всѣ дѣлаемъ это. Изслѣдовать природу своихъ мыслей? И это дѣлали, но безъ успѣха. Изслѣдовать *процессъ* своего мышленія? И это дѣлали, и результатомъ этого явилась логика Аристотеля.

Формула требовала точнаго объясненія; этимъ объяясеніемъ и обязаны мы Декарту. Сознаніе, говоритъ онъ, есть базисъ всякаго знанія, единственное основаніе абсолютной истины. То, что мы ясно сознаемъ, и есть истина. И такъ процессъ къ открытію истины весьма простъ: обратитесь къ вашему сознанію,—его ясные отвѣты и будутъ истина. И такъ сущность Декартовой системы заключается въ этой аксіомѣ: *всякая ясная идея истинна*,—что ясно сознается, то и есть истина. Эту аксіому онъ называетъ основою всей науки, мѣриломъ истины (*).

Высказавъ основаніе, онъ приступаетъ къ опредѣленію правилъ для точнаго распознанія этихъ идей. Вотъ эти правила:

1. Признавать истиннымъ только то, *что очевидно* истинно, и не признавать истиннымъ ничего такого, что само не свидѣтельствуетъ о своей истинности съ такою ясностію и съ такою точностію, чтобъ невозможно было никакое сомнѣніе.

2. Раздѣлять каждый вопросъ на сколько возможно большее число частныхъ вопросовъ. Частный вопросъ легче доступенъ сознанію, и чрезъ раздѣленіе общаго вопроса на частные общій дѣлается болѣе понятенъ (Анализъ).

3. Соблюдать при изслѣдованіи извѣстный порядокъ; начинать съ наиболѣе простаго, какъ наиболѣе доступнаго для знанія, и переходить мало по малу къ наиболѣе сложному (Синтезъ).

4. Производить изслѣдованіе съ такою точностью и осмотрительностью, чтобъ быть увѣрену, что не опущено ничего существеннаго.

Сознаніе есть основа всякой истины; все, что мы ясно и опредѣленно сознаемъ, и есть истина. Все, что мы ясно и опредѣленно со-

(*) Hâc igitur detectâ veritate simul etiam invenit omnium scientiarum funtamentum: ac etiam omnium aliarum viritatum mensuram ac regulam; scilicet; quicquid tam claré ac distincte percipitur quâm istud verum est'—Princip. Phil. p. 4.

знаемъ, существуетъ, если только по самой идеѣ не принадлежитъ къ несуществующему.

Эти четыре правила Декарта и взглядъ его на сознаніе составляютъ только половину его системы, ея психологическую часть. Мы полагаемъ, что Дюгальдъ Стюартъ имѣетъ въ виду только эту половину Декартовой системы, когда (возражая Кондорсе, который утверждалъ, что Декартъ сдѣлалъ болѣе для опытной философіи, чѣмъ Галилей или Бэконъ) говоритъ, что Кондорсе былъ бы ближе къ истинѣ, еслибы назвалъ Декарта отцомъ опытной философіи духа. Можетъ быть Стюартъ и правъ; но похвалы Кондорсе, хотя и преувеличены, однако не лишены основанія.

Кромѣ психологической стороны, Декартова система представляетъ еще и другую сторону, которая столь же или почти столь же важна, какъ и первая: я говорю о математическомъ или дедуктивномъ его методѣ. Что Декартъ былъ великій математикъ,—это всѣми признано. Онъ первый сдѣлалъ приложеніе алгебры къ геометріи, когда ему было еще только 23 года. Это открытіе, что геометрическія кривыя могутъ быть выражены алгебраическими формулами, имѣетъ великое значеніе въ исторіи математики, но насъ оно интересуетъ здѣсь только какъ указаніе на философское развитіе Декарта. Онъ глубоко изучилъ математику, и пришелъ къ тому убѣжденію, что въ ней предстоитъ сдѣлать еще многое и что она можетъ имѣть примѣненіе гораздо болѣе обширное, чѣмъ какое имѣла въ его время. Пораженный точностью математическаго метода, онъ началъ примѣнять его къ предметамъ метафизики. Основать прочную и неопровержимую систему — вотъ та великая цѣль, къ которой онъ стремился среди современнаго скептицизма и анархіи мысли. Прежде всего онъ искалъ базиса для истины,—исходнаго пункта, и нашелъ его въ *сознаніи*. Затѣмъ устремилъ онъ свои усилія къ тому, чтобъ найдти вѣрный методъ, и нашелъ его въ математикѣ.

«Длинною цѣпью простыхъ и легкихъ разсужденій» — говоритъ намъ Декартъ — «геометры приходятъ къ разрѣшенію самыхъ трудныхъ проблемъ; это навело меня на мысль, что всѣ предметы человѣческаго знанія должны составлять изъ себя подобную же цѣпь, и что если мы не будемъ принимать ложь за истину и будемъ неуклонно дер-

жаться такого порядка, чтобы одно истекало изъ другаго, то все самое отдаленное можетъ сдѣлаться для насъ доступнымъ, все самое темное можетъ сдѣлаться яснымъ» (*). Эти слова указываютъ намъ на двойственность Декартова метода, бросаютъ свѣтъ на всю его систему. Психологическій и математическій методы нераздѣльны, — сознаніе есть единственная основа истины, а математика есть единственный методъ къ ея открытію.

И такъ мы можемъ сказать, что дедуктивный методъ былъ теперь прочно установленъ. Весь философскій процессъ сводится къ простому выводу заключенія. Посылки найдены,—остается только сдѣлать выводы. Это положеніе онъ считалъ одинаково вѣрнымъ какъ относительно естественныхъ наукъ, такъ и относительно психологіи. Въ своихъ Principia онъ высказываетъ намѣреніе сдѣлать краткій очеркъ главнѣйшихъ явленій міра, не съ тою цѣлію чтобы съ помощію ихъ доказать что-нибудь, ибо, прибавляетъ онъ, «мы желаемъ *выводить слѣдствія изъ причинъ* а *не причины изъ слѣдствій*, но съ тою только цѣлію, чтобы имѣть возможность опредѣлять, на какихъ именно явленіяхъ изъ того безчисленнаго ихъ множества, которое, какъ намъ извѣстно, можетъ происходить отъ одинаковыхъ причинъ, слѣдуетъ намъ преимущественно сосредоточить нашъ умъ» (**).

Зная теперь, въ чемъ состоитъ методъ Декарта, читатели безъ сомнѣнія удивятся, если мы имъ скажемъ, что нѣкоторые французскіе писатели утверждаютъ, что будто это тотъ же самый методъ, что и методъ Бэкона, и удивленіе ихъ еще болѣе возрастетъ, если мы прибавимъ къ этому, что къ числу этихъ писателей принадлежитъ и Викторъ Кузенъ. Вотъ что говоритъ Кузенъ: «Посмотримъ теперь, что сдѣлалъ Декартъ. Онъ установилъ во Франціи тотъ методъ, ко-

(*) Disc. de la Méth., p. 12.

(**) Principia Phil. pars. III, p. 51. Можно сказать, что въ этой фразѣ: cupimus enim rationes effectuum à causis, non autem é contrario causarum ab effectibus deducere, выражается существенное отличіе Декартова метода отъ метода Бэкона. Г. Жюль Симонъ ошибается, говоря: сомнѣніе, вотъ исходный пунктъ Декартовой философіи, въ этомъ весь его методъ — cela seul est toute sa méthode. (Предисловіе къ его изданію Декарта p. 3). По нашему мнѣнію онъ ошибочно понимаетъ искусственный скептицизмъ Декарта Притомъ, спрашивается, какимъ образомъ сомнѣніе можетъ быть методомъ?

торый англичане исключительно приписываютъ одному Бэкону; онъ высказалъ его не съ такимъ величіемъ стиля, какъ Бэконъ, но съ большею, чѣмъ онъ, точностью, какъ этого и слѣдовало ожидать отъ человѣка, который не довольствовался только однимъ установленіемъ правилъ, но и самъ примѣнялъ ихъ къ дѣлу и вмѣстѣ съ правиломъ представлялъ и примѣръ его примѣненія» (*). Далѣе Кузенъ цитируетъ тѣ 4 правила Декарта, которыя мы привели выше, и, находя въ нихъ анализъ и синтезъ, которые составляютъ, по его мнѣнію, методъ Бэкона, утверждаетъ, что оба метода тожественны. Такое мнѣніе не требуетъ возраженій, и если мы упомянули о немъ, то для того только, чтобъ представить примѣръ, какое ложное значеніе многіе писатели придаютъ слову методъ.

Бэконъ относительно Декарта былъ обратною стороною медали. Его недостатки относятся именно къ той сферѣ знанія, въ которой Декартъ былъ наиболѣе силенъ,—къ математикѣ. Этимъ объясняется, почему Бэконъ такъ чрезмѣрно высоко цѣнилъ индукцію и пренебрегалъ дедукціей, а Декартъ наоборотъ чрезмѣрно высоко цѣнилъ дедукцію и пренебрегалъ индукціей. Оба они занимались естествознаніемъ, но Бэконъ смотрѣлъ на естествознаніе какъ на базисъ всѣхъ наукъ, Декартъ же только примѣнялъ къ нему свои принципы. Одинъ заключалъ отъ слѣдствій къ причинамъ, отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, а другой выводилъ слѣдствія изъ причинъ, объяснялъ феномены нуменами,—то, что представляется чувствамъ, тѣмъ, что мы познаемъ изъ самихъ себя. Оба отдѣляли религію отъ философіи, но Бэконъ признавалъ, что религіозныя и онтологическія проблемы не разрѣшимы для разума и потому лежатъ внѣ области науки, Декартъ же утверждалъ, что онѣ разрѣшимы *только* разумомъ и что рѣшеніе ихъ и составляетъ главный предметъ философіи.

Но несмотря на это различіе и на разногласіе ихъ по многимъ другимъ пунктамъ, у нихъ встрѣчаются нѣкоторыя общія черты вслѣдствіе сходства ихъ положенія, какъ реформаторовъ. Оба они преувеличивали значеніе своихъ методовъ. Каждый изъ нихъ приписывалъ своему методу такое качество, что, слѣдуя ему, всякій человѣкъ дѣ-

(*) Hist. de la Philosophie, leçon III, p. 91, ed. Bruxelles, 1840.

лается способенъ разсуждать съ одинаковою точностью. «Не такъ важно», говоритъ Декартъ, «имѣть проницательный умъ, какъ важно умѣть правильно пользоваться имъ. Какъ бы тихо ни шелъ человѣкъ, но если онъ идетъ по истинному пути, то всегда уйдетъ далѣе, чѣмъ тотъ, кто хотя и бѣжитъ, но не по той дорогѣ, которая ведетъ, куда ему надо». Ту же мысль встрѣчаемъ мы у и Бэкона: «калѣка, идущій по истинному пути, всегда опередитъ всякаго бѣгуна, бѣгущаго ошибочной дорогой». Оно оба предполагаютъ, что бѣгунъ *выберетъ* ошибочный путь: слѣдовательно если ихъ методомъ будетъ руководиться и человѣкъ проницательнаго ума и человѣкъ тупой, и оба будутъ идти истиннымъ путемъ, то первый всегда скорѣе достигнетъ истины, чѣмъ второй.

Намъ остается еще указать на одну существенную метафизическую особенность Декартова метода, которая ему одинаково присуща даже и въ томъ случаѣ, когда онъ примѣняется къ естествознанію. Для объясненія этой особенности мы не находимъ ничего лучшаго, какъ заимствовать у Фонтенеля слѣдующее прекрасное мѣсто изъ его сравненія между Декартомъ и Ньютономъ:

«Tous deux géomètres excellents ont vu la nécessité de transporter la géométrie dans la physique.... Mais l'un, prenant un vol hardi, a voulu se placer à la source de tout, se rendre maître des premiers principes par quelques idées claires et fondamentales, pour n'avoir plus qu'à descendre aux phénomènes de la nature comme à des conséquences nécessaires; l'autre, plus timide ou plus modeste, a commencé sa marche par s'appuyer sur les phénomènes pour remonter aux principes inconnus, résolu de les admettre, quels que les pût donner l'enchainement des conséquences. L'un part de ce qu'il entend nettement pour trouver la cause de ce qu'il voit; l'autre part de ce qu'il voit pour en trouver la cause, soit claire, soit obscure».

§ 3. Примѣненіе Декартова метода.

Первое, къ чему Декартъ примѣнилъ свой методъ, было доказательство существованія Бога, а не доказательство своего собствен-

наго существованія, какъ это утверждаютъ нѣкоторые; послѣднее не подлежитъ ни логическому доказательству, ни логическому отрицанію: оно есть первичный фактъ.

Вопрошая свое сознаніе, Декартъ нашелъ, что его сознанію присуща идея о Богѣ, какъ о субстанціи безконечной, вѣчной, недвижной, независимой, всевѣдущей, всемогущей. Для него это было истиной столь же несомнѣнной, какъ и то, что онъ самъ существуетъ. Я существую; не только существую, но существую какъ жалкое, несовершенное, конечное существо, въ высшей степени невѣжественное и не способное создать что—либо. Это сознаніе моей органиченности убѣждаетъ меня, что я не есмь все; сознаніе моего несовершенства говоритъ мнѣ, что я не есть совершенство. Должно существовать безконечное и совершенное существо, ибо безконечность и совершенство суть необходимые коррелятивы моихъ идей о несовершенствѣ и конечности. И такъ Богъ существуетъ: о существованіи его мнѣ ясно свидѣтельствуетъ мое сознаніе,—что онъ существуетъ, для меня такъ же несомнѣнно, какъ несомнѣнно, что я самъ существую. Существующее во мнѣ понятіе о безконечномъ существѣ доказываетъ, что такое существо дѣйствительно существуетъ, ибо еслибъ оно не существовало, то это значило бы, что я самъ создалъ мое понятіе о немъ; но если я могъ создать это понятіе, то я могу и уничтожить его, а это, очевидно, невозможно: слѣдовательно необходимо долженъ существовать внѣ меня архитипъ, породившій мое понятіе.

«Здѣсь мѣстоименіе я—какъ справедливо замѣчаетъ Милль,—(*) употреблено въ одномъ мѣстѣ въ смыслѣ моей воли, а въ другомъ мѣстѣ—въ смыслѣ законовъ моей природы. Если понятіе, существующее въ моемъ умѣ, не имѣетъ оригинала внѣ меня, то въ такомъ случаѣ безспорно, что я самъ создалъ его, т. е. что законы моей природы воспроизвели его непосредственно; но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы его создала моя *воля*. Когда Декартъ говоритъ далѣе: я не могу уничтожить мое понятіе, то этимъ онъ выражаетъ, что я не могу актомъ моей воли сдѣлать, чтобы не существовало существующее во мнѣ понятіе: положеніе это само по себѣ совершенно вѣрно, но оно не заключаетъ въ себѣ того, что нужно для оправданія дѣлаемаго изъ него вывода. Доказательство было бы полно, еслибы вмѣсто этого положенія стояло положеніе такого рода: то, что произведено непосредственно законами моей природы, не можетъ быть впослѣдствіи уничтожено другими законами или тѣми же самыми законами моей природы, дѣйствующими при другихъ условіяхъ; но едва ли-бы Декартъ могъ признать истиннымъ такое положеніе.»

(*) System of Logic, т. II, стр. 447.

Второе доказательство Декарта о существованіи Бога есть самое слабое изъ всѣхъ трехъ; по крайней мѣрѣ оно не безспорно даже съ точки зрѣнія его собственныхъ принциповъ, чего въ остальныхъ двухъ мы не находимъ. Третье доказательство есть чисто картезіанское, его можно выразить въ слѣдующемъ силлогизмѣ:

Все, что мы ясно и опредѣленно сознаемъ, какъ заключающееся въ извѣстномъ предметѣ, дѣйствительно въ немъ заключается.

Мы ясно и опредѣленно сознаемъ, что существованіе Бога заключается въ идеѣ, которую мы имѣемъ о немъ,

Ergo

Богъ существуетъ.

Доказавъ бытіе Бога, Декартъ переходитъ къ доказательству различія между тѣломъ и душею. Доказать это различіе ему было не трудно. Основной аттрибутъ субстанціи есть протяженіе, ибо мы можемъ отдѣлить отъ субстанціи всѣ ея свойства, но безъ протяженія субстанція не мыслима. Основный аттрибутъ духа есть мысль, ибо только чрезъ мысль духъ и познаетъ самъ себя. Далѣе, согласно одной изъ его логическихъ аксіомъ, двѣ субстанціи вполнѣ различны, если ихъ идеи полны и нисколько не обусловливаются одна другой. Идея протяженія и идея мысли суть двѣ различныя идеи, слѣдовательно субстанція и духъ существенно различны.

Мы не находимъ нужнымъ продолжать далѣе анализъ метафизическихъ понятій Декарта и ограничимся только указаніемъ на существенное свойство его доказательствъ о существованіи Бога и души. Существова-

ніе бога обыкновенно доказывалось и доказывается на основаніи т. н. цѣлесообразности; Декартъ же беретъ исходной точкой для своего доказательства не цѣлесообразность, не движеніе необходимо предполагающее двигателя: онъ исходитъ отъ апріористическихъ идей о совершенствѣ и безконечности; существованіе въ его сознаніи ясной идеи о богѣ — вотъ его доказательство. Его методъ есть методъ опредѣленія и декукціи. Онъ отъ идеи о Богѣ переходитъ къ міру, а не отъ міра къ существованію Бога, — вотъ его логическій путь. Не ясно ли, что такой процессъ мышленія обнаруживаетъ математика и притомъ такого математика, который беретъ свое сознаніе за исходный пунктъ. Въ своихъ метафизическихъ разсужденіяхъ Декартъ даетъ намъ превосходные образцы приложеній своего метода, которому неуклонно слѣдуетъ даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ приводитъ его къ самымъ дикимъ заключеніямъ. Нѣкоторыя изъ его метафизическихъ разсужденій по предметамъ естествознанія поражаютъ своими достоинствами (онъ сдѣлалъ важныя открытія въ оптикѣ), большая же часть изъ нихъ совершенно фантастична. Его знаменитая теорія круговоротовъ заслуживаетъ быть здѣсь упомянутою, какъ примѣръ его метода.

Онъ начинаетъ съ того, что отрицаетъ существованіе vacuum не на томъ основаніи, какъ это дѣлали его современники, что природа боится пустаго пространства, а на томъ, что протяженіе есть сущность субстанціи: вездѣ, гдѣ есть протяженіе, тамъ есть и субстанція, слѣдовательно пустое пространство есть химера. Надо предполагать, что субстанція, наполняющая собою все пространство, состоитъ изъ равныхъ угловатыхъ частей, потому что это предположеніе самое простое, а слѣдовательно и самое естественное. Когда же субстанція была приведена въ движеніе, то угловатыя части, изъ которыхъ она состояла, получили сферическую форму, — стершіеся углы обратились въ нѣчто подобное опилкамъ и образовали такимъ образомъ другую, болѣе тонкую субстанцію. Кромѣ того есть еще третьяго рода субстанція, болѣе грубая и менѣе способная къ движенію. Первый родъ субстанціи образуетъ свѣтлыя тѣла, какъ напр. солнце и неподвижныя звѣзды; второй образуетъ прозрачныя небеса, а третій тѣла непрозрачныя, какъ напр. землю, планеты и пр. Мы можемъ также предположить, что движеніе частей, составляющихъ субстанцію, принимаетъ форму кругообращательныхъ течeній или *круговоротовъ*. Вслѣдствіе круговаго движенія матерія стягивается къ центру каждаго круговорота, между тѣмъ какъ другая тонкая матерія окружаетъ ее и своею центробѣжною силою образуетъ свѣтъ. Планеты двигаются вокругъ солнца силою этого круговорота, и каждая планета находится отъ солнца въ томъ или въ другомъ разстояніи, смотря потому, къ какой части круговорота она принадлежитъ по своей плотности и подвижности. Различныя причины препятствуютъ круговоротамъ совершать совершенно правильное круговое движеніе, такъ напр. круговоротъ можетъ принять овальную форму отъ вліянія смежныхъ съ нимъ круговоротовъ (*).

Въ своихъ физическихъ изысканіяхъ Декартъ руководствовался такимъ методомъ, который позволялъ ему оставлять въ сторонѣ *качества* и *субстанціальныя формы* и обращать все вниманіе исключительно на числа, фигуру и движеніе. Однимъ словомъ въ физическихъ вопросахъ онъ видѣлъ математическія задачи. Это было преждевременно. Наука въ дѣтствѣ не можетъ слѣдовать исключительно дедуктивному методу: это есть достояніе ея зрѣлости.

Но дедуктивный методъ Декарта, несмотря на свою преждевременность, имѣлъ важное значеніе. Наука принуждена была принять его, и самая главная ошибка Бэкона состоитъ въ томъ, что онъ не оцѣнилъ его надлежащимъ образомъ. Этимъ объясняется отчасти тотъ замѣчательный фактъ, что Бэконъ съ своимъ осмотрительнымъ методомъ не сдѣлалъ ни одного открытія, между тѣмъ какъ Декартъ съ своимъ преждевременнымъ методомъ сдѣлалъ открытія весьма важныя. Конечно, причиною этому могло быть отчасти и то, что Декартъ былъ болѣе свѣдущъ въ естествознаніи и болѣе обращалъ на него вниманія, чѣмъ Бэконъ; но нельзя не признать также, что своими открытіями онъ много обязанъ и своему методу, и это тѣмъ болѣе очевидно, что

(*) Мы руководствовались тѣмъ изложеніемъ этой теоріи, которое сдѣлано др. Уиллемъ въ его Hist. of induct. sciences, II, p. 134. Мы отсылаемъ любопытнаго читателя къ собственному изложенію Декарта въ его Principia Philosophiae, гдѣ эта теорія пояснена чертежами.

онъ сдѣлалъ открытія именно въ томъ, къ чему примѣнилъ математическій методъ во всей его строгости.

Нѣтъ сомнѣнія, что Декартъ читалъ Бэкона. Онъ признавалъ, что сочиненія Бэкона не оставляютъ ничего желать со стороны *опыта*, но онъ видѣлъ также и недостатки ихъ: «мы можемъ, говоритъ онъ, собрать много *поверхностныхъ* частныхъ опытовъ, и не только поверхностныхъ, но даже и ложныхъ, если мы не увѣримся въ какой-нибудь истинѣ прежде, чѣмъ дѣлать опыты». Другими словами: по Декарту опытъ долженъ служить повѣркою апріористической концепціи, по Бэкону же наши концепціи должны основываться на опытѣ.

Сказаннаго нами достаточно для оцѣнки метода Декерта. Декартъ былъ основателемъ дедуктивнаго метода, имѣющаго своимъ базисомъ сознаніе. Послѣдователей его можно раздѣлить на два разряда: одни занимались математической разработкой естествознанія, а другіе—дедуктивной разработкой философіи. Первые далеко оставили за собой Декарта, и все его вліяніе на нихъ заключалось, можно сказать, только въ томъ, что онъ далъ имъ толчокъ. Вторые же были только его *продолжателями*: они слѣпо принимали всѣ его принципы и если чѣмъ отличались отъ него, то только способомъ развитія этихъ принциповъ.

Философскій методъ Декарта существуетъ и до сихъ поръ. Этимъ методомъ руководствуется большая часть метафизиковъ въ своихъ умозрѣніяхъ объ онтологическихъ предметахъ. Хорошъ ли этотъ методъ? Это—вопросъ величайшей важности. Мы попытаемся отвѣтить на него.

§ 4. Состоятеленъ ли методъ Декарта?

Въ дедикаціи, которую онъ предпослалъ своимъ Meditations, Декартъ говоритъ, что его доказательства о существованіи Бога и пр. «равны и даже превосходятъ своей несомнѣнностію геометрическія доказательства.» На какомъ основаніи признаетъ онъ такую силу за своими доказательствами? Онъ основываетъ ихъ силу на самой при-

родѣ несомнѣнности. Базисъ всякой несомнѣнности есть сознаніе. Что я ясно сознаю, то для меня несомнѣнно; всѣ идеи, которыя я нахожу ясными въ моемъ сознаніи, суть истина. Сознаніе убѣждаетъ меня въ собственномъ моемъ существованіи: я *мыслю*, слѣдовательно я *существую*. Какъ скоро я ясно сознаю какую-нибудь истину, то невозможно, чтобъ я не вѣрилъ въ ея истинность, и если эта вѣра такъ сильна, что не оставляетъ мнѣ никакого основанія сомнѣваться въ истинѣ того, во что я вѣрю, то въ такомъ случаѣ я достигъ, значитъ, полной несомнѣнности.

Далѣе онъ говоритъ: *мы познаемъ придметы, находящіеся внѣ насъ, не иначе, какъ чрезъ посредство идей*: слѣдовательно, *все, что существуетъ въ идеѣ, необходимо должно существовать и во внѣшнемъ мірѣ*.

Только умъ нашъ можетъ намъ сказать, что существуетъ или не существуетъ. Слѣдствіе не можетъ заключать въ себѣ того, чего нѣтъ въ причинѣ. Внѣшній міръ, будучи причиной идеи, необходимо долженъ заключать въ себѣ все то, что есть въ идеѣ, и vice versa. Слѣдовательно все, что мы сознаемъ существующимъ,—существуетъ.

Вотъ основаніе, на которомъ построена система Декарта; если это основаніе ложно, то ложна и вся система. Ни одинъ мыслитель, кромѣ Спинозы, не установлялъ своего критеріума съ такою опредѣленностію и ясностію, какъ это сдѣлалъ Декартъ. Воспользуемся этимъ случаемъ, чтобъ поставить лицемъ къ лицу защитниковъ и противниковъ философіи.

Если Декартъ заблуждается, если сознаніе не есть конечная основа несомнѣнности, вмѣстѣ и объективной и субъективной, если идеи не суть только снимки съ внѣшняго міра,—то философія должна отказаться отъ всякаго притязанія на несомнѣнность и снова искать убѣжища въ вѣрѣ.

Декартъ заблуждался. Въ этомъ обличаетъ его то самое сознаніе, которое онъ признавалъ за базисъ несомнѣнности. Вотъ въ чемъ ошибка его системы: сознаніе есть конечная основа несомнѣнности *для меня*; если я сознаю, что существую, то и не могу сомнѣваться въ томъ, что дѣйствительно существую; если я сознаю, что страдаю, то, значитъ, я дѣйствительно страдаю. Это очевидно само

собой. Но какую гарантію несомнѣнности представляетъ мнѣ мое сознаніе относительно предметовъ, которые—*не я*? Какъ можетъ быть примѣнимъ къ нимъ этотъ критеріумъ несомнѣнности? Какъ далеко можетъ простираться его примѣненіе? Очевидно, что этотъ критеріумъ примѣнимъ только къ тѣмъ предметамъ которые имѣютъ отношеніе ко мнѣ. Я сознаю все, что происходитъ *во мнѣ*, но не сознаю, что происходитъ *внѣ меня*: мое знаніе о томъ, что есть *не-я*, не можетъ простираться далѣе того *дѣйствія*, какое это *не-я имѣетъ на меня*.

Итакъ сознанію доступно только то, что есть я, и то, что происходитъ во мнѣ,—далѣе этого оно простираться не можетъ. Всѣ наши прочія идеи, все наше знаніе о томъ, что не есть мы, получается нами не иначе, какъ путемъ *вывода*. Такъ напр. когда я обжигаюсь огнемъ, я сознаю ощущеніе, имѣю о немъ точное и непосредственное знаніе. Но я знаю несомнѣнно только то, что произошла перемѣна въ моемъ сознаніи, и больше ничего, и уже отъ этой перемѣны я дѣлаю *выводъ* о существованіи внѣшняго объекта (огня); мой выводъ *можетъ быть* вѣренъ, но очевидно, что сознаніе, какъ принципъ несомнѣнности, въ этомъ случаѣ покидаетъ меня, и мое знаніе объ огнѣ имѣетъ другое основаніе, а не сознаніе: я исхожу отъ себя, чтобъ сдѣлать выводъ о существованіи чего—то, что не есть я. Мое знаніе ощущенія было непосредственно, несомнѣнно. Мое знаніе предмета —*посредственно*, не имѣетъ несомнѣнности. Какъ скоро мы оставляемъ сферу сознанія и вступаемъ въ сферу выводовъ, предъ нами открывается широкое поле сомнѣній. Каждый выводъ влечетъ за собой другіе выводы, которые то объясняютъ его, то отвергаютъ,—и математическая несомнѣнность, которую Декартъ приписываеетъ этимъ выводамъ, дѣлается въ высшей степени сомнительной. Декартъ говоритъ, что мы познаемъ вещи только чрезъ посредство идей. Мы готовы признать это положеніе за безспорное. Но онъ прибавляетъ, что, слѣдовательно, *все, заключающееся въ идеѣ, заключается и въ предметѣ*: идеи обусловливаются объектами и такъ какъ каждое слѣдствіе столько же реально, какъ и его причина, такъ какъ слѣдствіе *равно* причинѣ, то идеи также реальны, какъ и вещи. Тутъ двойная ошибка. Вопервыхъ слѣдствіе *не равно* своей причинѣ; оно есть только по-

слѣдствіе предыдущаго, но между ними нѣтъ *равенства*. Вовторыхъ слово «реальность» употребляется здѣсь въ двойственномъ смыслѣ. Безъ сомнѣнія слѣдствіе *реально* существуетъ, но реальность существованія вовсе не предполагаетъ *тождественности* въ образѣ существованія: обжогъ, произведенный огнемъ, безъ сомнѣнія также *реаленъ*, какъ и огонь, но реальность обжога не тожественна реальности огня.

Утверждая, что все существующее въ идеѣ существуетъ и во внѣшнемъ мірѣ, Декартъ предполагаетъ, что умъ есть только *пассивный* восприниматель, — зеркало, отражающее въ себѣ внѣшніе предметы. Это совершенно ошибочно. Умъ есть *активный* соучастникъ во всѣхъ ощущеніяхъ, ощущеніе же есть *сознаніе перемѣны, происшедшей въ насъ, а не сознаніе предметовъ, произведшихъ эту перемѣну*. И дѣйствительно, мы не только не въ состояніи постигать природу предметовъ, находящихся внѣ насъ, но насъ отдѣляетъ отъ нихъ непроницаемая завѣса, а эта завѣса и есть именно то самое сознаніе, о которомъ говоритъ Декартъ. Когда мы входимъ въ соприкосновеніе съ внѣшними предметами, то эти предметы дѣйствуютъ на насъ, и мы знаемъ только это *дѣйствіе*, которое они на насъ производятъ, а *самихъ предметовъ* мы не можемъ знать, и потому именно не можемъ, что наше знаніе о нихъ есть *посредственное*, пріобрѣтается нами не иначе, какъ чрезъ посредство нашего сознанія. Мы повсюду носимъ съ собой наше сознаніе, и съ помощію этого сознанія мы, конечно, *познаемъ*, но познаемъ только—*самихъ себя*.

Знаніе состоитъ изъ идей. Идеи суть продукты вмѣстѣ и ума, и внѣшнихъ причинъ, или, правильнѣе сказать, идеи суть продукты ума, возбужденнаго внѣшними причинами. Въ силу какого принципа (ибо мы находимся теперь на почвѣ вывода) можемъ мы заключать, что возбужденныя въ нашемъ умѣ идеи суть *снимки* съ тѣхъ причинъ, которыя ихъ возбудили,—что идеи воспроизводятъ въ себѣ всю сущность причинъ, ихъ возбудившихъ? Умъ человѣческій вообще имѣетъ сильную наклонность объективировать свои законы и намъ нерѣдко случается слышать, какъ люди, утверждая что-нибудь, ссылаются на то, что это «заключается въ идеѣ». Такую же ошибку сдѣлалъ и Декартъ.

Людямъ, вѣрующимъ въ непреложность онтологическихъ умозрѣній, остается одинъ только исходъ: признать существованіе *врожденныхъ идей* или — какъ обыкновенно выражаются въ наше время — *необходимыхъ истинъ, независимыхъ ни отъ какого опыта*. Если, напр., идея о Богѣ *врождена* намъ, то въ такомъ случаѣ она уже не есть предметъ вывода, а становится предметомъ сознанія. Необходимо признать такую гипотезу, чтобы утверждать, какъ утверждалъ Декартъ, что несомнѣнность идеи равна математической несомнѣнности.

Но нѣкоторые утверждаютъ, что Декартъ не признавалъ существованія врожденныхъ идей, хотя ему, обыкновенно, и приписываютъ эту доктрину на томъ основаніи, что ея держались его послѣдователи. Дюгальдъ Стюартъ цитируетъ слѣдующее мѣсто въ доказательство того, что Декартъ не признавалъ врожденныхъ идей: «когда я говорю что идея о Богѣ врождена намъ, то я этимъ хочу сказать только то, что *природа одарила насъ способностію, съ помощію которой мы можемъ познавать Бога*; но я никогда не говорилъ и не признавалъ, чтобы такія идеи существовали сами по себѣ, составляли бы нѣчто существующее отдѣльно отъ способности мышленія... Хотя идея о Богѣ такъ сильно напечатлѣна въ человѣческомъ умѣ, что каждый человѣкъ обладаетъ способностью познавать Бога, но изъ этого не слѣдуетъ, что не могутъ существовать такіе люди, которые бы не имѣли яснаго сознанія идеи о Богѣ; тѣ, которые признаютъ многобожіе, не имѣютъ на самомъ дѣлѣ о Богѣ никакой идеи.»

Эти слова Декарта повидимому ясно свидѣтельствуютъ, что онъ не признавалъ существованія врожденныхъ идей. Но мы рѣшаемся утверждать противное, и въ опроверженіе мнѣнія Стюарта приведемъ изъ Декарта другое, не менѣе ясное изреченіе (мы можемъ привесть ихъ пятьдесятъ, если нужно), которое прямо признаетъ существованіе врожденныхъ идей. «Подъ словомъ *идея*,—говоритъ Декартъ,—я понимаю все, что можетъ быть въ нашихъ мысляхъ; я различаю три рода идей: *случайныя*, какъ напр. общая идея о солнцѣ,— *созданныя* умомъ, напр. астрономическія разсужденія о солнцѣ, и *врожденныя*, напр. идея о Богѣ, душѣ, тѣлѣ, треугольникѣ, и вообще *всѣ идеи, въ которыхъ выражаются непреложныя истины и вѣчныя сущности*» (*). Послѣднія слова этого изреченія и заключаютъ въ себѣ именно то, на что всегда главнымъ образомъ нападали противники врожденныхъ идей. Хотя Декартъ, возражая своимъ противникамъ, и давалъ разнорѣчивыя объясненія, то прямо признавалъ, то прямо отрицалъ существованіе врожденныхъ идей, но мы должны приписать это разнорѣчіе тому, что онъ не сознавалъ значенія, какое имѣетъ признаніе врожденныхъ идей для его системы, и для насъ, тѣмъ не менѣе, остается безспорнымъ тотъ фактъ, что враждениыя идеи составляютъ необходимую основу картезіанской доктрины.

Хотя теорія врожденныхъ идей, какъ ее понимали картезіанцы, можно сказать, совсѣмъ уже разрушена, но на самомъ дѣлѣ эта теорія и донынѣ существуетъ, только подъ новой формой. Убѣжденіе въ необходимости подобной основы для метафизическихъ умозрѣній, какую представляютъ врожденныя идеи, привело къ новой теоріи о *необходимыхъ истинахъ*. Этой теоріи держится д-ръ Уилль въ своей исторіи индуктивныхъ наукъ, но его аргументы были совершенно разбиты Дж. Миллемъ и Дж. Гершелемъ (**).

Основаніемъ нынѣшнихъ онтологическихъ умозрѣній служитъ предположеніе, что мы *имѣемъ идеи, независящія отъ опыта*. Опытъ можетъ говорить намъ только о насъ самихъ или о феноменахъ; о нуменахъ же онъ не можетъ намъ сказать ничего. Психологія достаточно ясно доказала, что мы не имѣемъ идей, независимыхъ отъ опыта, но существованіе метафизики свидѣтельствуетъ, что противное мнѣніе имѣетъ еще до сихъ поръ многочисленныхъ сторонниковъ (***).

Итакъ существенный вопросъ новой философіи состоитъ въ слѣдующемъ: имѣемъ-ли мы идеи, независимыя отъ опыта? Попытки рѣшить этотъ вопросъ займутъ главное мѣсто въ нашей исторіи. Но прежде

(*) Lettres de Descartes.

(**) System of Logic, кн, 2, гл. V и Quarterly Revieu, іюнь 1841; аргументы др. Уилля были предусмотрѣны и опровергнуты еще Локкомъ. См. Essay, книга IV, гл. 6, 7.

(***) См. ниже эпоха VIII, § V.

чѣмъ приступить къ этимъ попыткамъ, намъ предстоитъ еще изложить ученіе Спинозы, которое есть ни что иное, какъ тотъ же методъ Декарта, только доведенный до крайнихъ выводовъ (*).

(*) Лучшія новѣйшія сочиненія о Декартѣ, кромѣ общихъ исторій философіи, суть: г. Франциска Бульье Histoire et critique de la Revolution Cartesienne, Paris. 1842. М. К. Ренувье Manuel de la Philos. Moderne 1841. Paris и Фейербаха Geschichte der neuern Philosophie, Leipzig 1847. Лучшее изданіе Декарта сдѣлано В. Кузенемъ въ II т. in-8-vo, Paris, 1826. Жюль Симонъ сдѣлалъ также дешевое и весьма хорошее изданіе въ одномъ томѣ, discours de la Méthode, Meditations, и Traité des Passions, Paris 1844. Оба эти сочиненія превосходно переведены на англійскій языкъ (Edinburgh, 1853).

ГЛАВА II.

Спиноза

§ 1. Жизнь Спинозы.

Въ началѣ 17-го вѣка, въ одинъ прекрасный лѣтній вечеръ, маленькій еврейскій мальчикъ игралъ съ своими сестрами на городскомъ валу Амстердама, недалеко отъ Португальской синагоги. У него было кроткое и умное лице; глаза маленькіе, но ясные, живые и проницательные; черные волосы разсыпались роскошными кудрями по его шеѣ и плечамъ. Замѣчательный по своей красотѣ и веселости, этотъ мальчикъ беззаботно игралъ среди дѣятельныхъ гражданъ дѣятельнаго города. Нидерланды въ то время обращали на себя вниманіе цѣлой Европы. Завоевавъ себѣ у моря клочекъ твердой земли, свергнувъ съ себя тяжелое иго Испаніи, онѣ въ то время только-что освободились отъ другаго еще болѣе тяжелаго нравственнаго ига и завоевали себѣ свободу мысли.

Скрипъ снастей, крики матросовъ и снующихъ взадъ и впередъ торговцовъ, все это производило на улицахъ Амстердама несмолкаемый шумъ. Въ Зюдеръ-Зе тѣснились корабли, нагруженные самыми драгоцѣнными товарами изъ всѣхъ частей свѣта. Каналы, развѣтвлявшіеся по городу, подобно артеріямъ, были загромождены всевозможными лодками и баржами: все это представляло картину весьма оживлен-

ную. Не обращая никакого вниманія на весь этотъ шумъ, и не обращая на себя ничьего вниманія,—совершенно еще чуждый тайнъ бытія, разрѣшеніе которыхъ сдѣлалось впослѣдствіи задачею всей его жизни,—не озабоченный ни однимъ изъ тѣхъ странныхъ вопросовъ, на которые безпокойный умъ хотя самъ не можетъ отвѣчать, но не хочетъ принять готовыхъ отвѣтовъ отъ другихъ,—не думая ни о чемъ, кромѣ своей игры, маленькій мальчикъ весело забавлялся съ своими сестрами. Этотъ мальчикъ—былъ Бенедиктъ Спиноза.

Намъ пріятно остановиться мыслію на этой картинѣ, какъ ребенокъ Спиноза забавлялся дѣтскими играми. Онъ такъ долго былъ пугаломъ теологовъ и трусливыхъ мыслителей, его такъ долго считали какимъ-то чудовищемъ,—мысль, что онъ атеистъ и притомъ атеистъ-жидъ, внушала къ нему ужасъ, — даже тѣ, которые не приходили въ ужасъ отъ послѣдствій его системы, всегда видѣли въ немъ не болѣе какъ сухаго логика, — вотъ почему мы съ особеннымъ удовольствіемъ останавливаемся на этой обще-*человѣческой* чертѣ, на дѣтскихъ играхъ Спинозы. Мы надѣемся убѣдить читателя, что этотъ неумолимый логикъ былъ человѣкъ умный, добродѣтельный и любящій.

Его родители были честные амстердамскіе купцы; спасаясь отъ религіозныхъ преслѣдованій, они переселились въ Амстердамъ изъ Испаніи вмѣстѣ съ многими другими своими единовѣрцами. Молодаго Варуха (*) предназначали сперва къ торговлѣ, но его страсть къ ученію и ранняя зрѣлость его ума заставили родителей перемѣнить свое намѣреніе, и они рѣшились дать ему раввинское образованіе. Этому рѣшенію не мало способствовало и то обстоятельство, что вслѣдствіе болѣзненности страсть къ ученію въ ребенкѣ развилась еще сильнѣе. Больной ребенокъ проводитъ большую часть времени въ размышленіяхъ, онъ вполнѣ предоставленъ самому себѣ, своимъ собственнымъ силамъ; онъ страдаетъ и спрашиваетъ себя о причинѣ этихъ страда-

(*) Варухъ было еврейское имя Спинозы; онъ самъ перемѣнилъ его на латинское Benedictus. Изъ этого многіе ошибочно заключали, будто онъ принялъ христіанство, тогда какъ на самомъ дѣлѣ это свидѣтельствуетъ только о томъ, что онъ отрекся отъ Іудейства.

ній, спрашиваетъ — страдаетъ ли и весь міръ подобно ему, тожественъ ли онъ съ природою, подчиняется ли одинаковымъ съ нею законамъ, или же существуетъ отдѣльно отъ природы, управляется особыми законами. Отсюда онъ доходитъ до страшныхъ вопросовъ: Почему? Откуда? Куда?

Воспитаніе евреевъ отличалось по преимуществу религіознымъ характеромъ: Вѣтхій Завѣтъ и Талмудъ были главными предметами преподаванія. Спиноза принялся изучать ихъ съ фанатическою ревностью. Ревность къ занятіямъ, замѣчательно проницательный и тонкій умъ ученика—все это привело въ удивленіе главу раввиновъ Саула-Левія Мортейра, и онъ принялъ на себя быть руководителемъ и наставникомъ Спинозы. Великія надежды возлагались на этого юношу, который уже въ 14 лѣтъ могъ соперничать почти со всѣми учителями въ обширности и точности своихъ библейскихъ познаній. Но надежды скоро превратились въ опасенія; раввины скоро увидали, что этотъ юный и проницательный умъ настойчиво и неустрашимо идетъ въ своихъ изслѣдованіяхъ, не отступая ни передъ чѣмъ,—что онъ открываетъ такія трудности, которыхъ они, раввины и философы, неспособны разрѣшить. Спинозу нельзя было смутить ни угрозами, ни софистикой. Не найдя въ вѣтхомъ завѣтѣ ни малѣйшаго намека на доктрину безсмертія, онъ сталъ утверждать, что этотъ вопросъ пройденъ тамъ совершеннымъ молчаніемъ (*). Тогда двое изъ его школьныхъ товарищей, раздраженные его умственнымъ превосходствомъ, или желая заслужить расположеніе раввиновъ, донесли объ его ереси, преувеличивъ конечно, какъ это обыкновенно бываетъ въ подобныхъ случаяхъ. Спинозу позвали въ синагогу. Онъ явился туда съ веселой безпечностью, сознавая свою невинность. Судьи, видя его упорство, стали грозить отлученіемъ; онъ на угрозу отвѣчалъ смѣхомъ. Мортейра, узнавъ объ этомъ, явился самъ убѣждать своего возмутившагося ученика; но Спиноза остался безчувственъ къ реторикѣ своего учителя и не убѣдился его

(*) На этомъ молчаніи Уарбюртонъ пытался основать доказательство, что Моисей былъ посланникомъ бога; а епископъ Шерлокъ потратилъ не мало остроумія на то, чтобъ объяснить эту разноголосицу, за которую скептики ухватились, какъ за аргументъ въ свою пользу.

аргументами. Мортейра наконецъ вышелъ изъ себя, повысилъ тонъ и сталъ грозить отлученіемъ, если онъ сейчасъ же не отречется отъ своихъ мнѣній. Раздраженный ученикъ отвѣчалъ сарказмами. Тогда раввинъ гнѣвно объявилъ собраніе закрытымъ и поклялся, что «вернется сюда не иначе, какъ съ громами отлученія въ рукахъ».

Спиноза предупредилъ угрожавшее ему отлученіе и самъ добровольно покинулъ синагогу. Этимъ поступкомъ онъ глубоко уязвилъ своихъ враговъ,—онъ показалъ имъ, что ставитъ ни во что всѣ ихъ угрозы и даже эту, нѣкогда столь страшную, угрозу отлученія. И въ самомъ дѣлѣ, могла ли эта угроза внушать какой-нибудь страхъ такому человѣку, который самъ добровольно оставилъ то общество, которое намѣревалось исключить его изъ своей среды. Синагога боялась ума Спинозы,—боялась заразительности примѣра и предложила Спинозѣ ежегодную пенсію въ 1000 флориновъ, если только онъ согласится молчать и будетъ посѣщать по временамъ ея церемоніи. Эта попытка подкупить его совѣсть привела Спинозу въ негодованіе, и онъ съ презрѣніемъ отвергъ предложеніе Синагоги. Однажды вечеромъ, при выходѣ изъ театра, гдѣ по временамъ онъ освѣжалъ свой утомленный умъ, предъ нимъ неожиданно предстало какое-то свирѣпое мрачное лице; взоръ незнакомца сверкалъ такимъ кровожаднымъ фанатизмомъ, что онъ невольно остановился; въ то же мгновеніе ножъ блеснулъ въ воздухѣ, и онъ едва имѣлъ время отклонить ударъ, направленный прямо ему въ грудь. Ударъ не нанесъ раны, а только разорвалъ сюртукъ. Убійца скрылся, а Спиноза задумчиво пошелъ домой (*).

Наконецъ настал день отлученія, и толпа евреевъ собралась глазѣть на страшную церемонію. Прежде всего, молча и торжественно, зазсвѣтили черныя восковыя свѣчи и открыли скинію, гдѣ хранились книги закона Моисеева. Эти приготовленія должны были мрачно настроить воображеніе вѣрующихъ и подготовить ихъ ко всѣмъ ужасамъ предстоявшей сцены. Мортейра, нѣкогда другъ и наставникъ, а теперь заклятый врагъ осужденнаго, распоряжался исполненіемъ приговора. Онъ стоялъ, огорченный, но неумолимый, и вся толпа устремила на него свои любопытные взоры. Наконецъ на возвышеніе взошелъ пѣвчій и запѣлъ сильнымъ раздирательнымъ голосомъ слова проклятія. На противоположной сторонѣ раздались звуки трубъ и слова проклятія смѣшались съ дребезжащими трубными звуками. Черныя свѣчи были опрокинуты и стали таять, капля по каплѣ, въ большой сосудъ, наполненный кровью. Зрѣлище это, символъ самыхъ страшныхъ вѣрованій, привело въ трепетъ все собраніе. Наконецъ раздалось окончательное *Anathema Maranatha*, свѣчи внезапно потонули въ крови, — крикъ благочестиваго ужаса и проклятія вылетѣлъ изъ груди всѣхъ присутствующихъ, и среди торжественной тьмы, среди торжественныхъ проклятій, раздавались возгласы: Amen, amen!

(*) Нѣкоторые біографы, вопреки Байлю (Bayle), который говоритъ, что покушеніе было сдѣлано въ то время, когда Спиноза выходилъ изъ театра, утверждаютъ, что оно было сдѣлано, когда онъ выходилъ изъ синагоги. Но они забываютъ, что Спиноза въ то время уже окончательно отказался посѣщать синагогу, и что именно это и было, вѣроятно, причиною покушенія на его жизнь.

Итакъ молодой искатель истины былъ изгнанъ изъ своего общества; друзьямъ и родственникамъ воспрещено было имѣть съ нимъ какія бы то ни было сношенія. Подобно молодому и энергическому Шелли, который впослѣдствіи явился его подражателемъ, Спиноза, отверженный обществомъ, очутился въ совершенномъ одиночествѣ, — на трудномъ пути жизни у него не было другихъ руководителей, кромѣ искреннихъ и независимыхъ указаній своей совѣсти. Скоро нашелъ онъ себѣ двухъ или трехъ друзей; это были такіе же отщепенцы отъ своей религіи, какъ и онъ самъ, и людская несправедливость, отъ которой всѣ они одинаково страдали, закрѣпила между ними узы дружбы. Здѣсь мы опять находимъ сходство съ Шелли. Оторванный отъ прежнихъ своихъ привязанностей, Шелли, также какъ и Спиноза, старался замѣнить эти привязанности дружбою немногихъ, такихъ же, какъ и онъ самъ, скептиковъ. Подобно Спинозѣ, онъ также имѣлъ только сестеръ, съ которыми вмѣстѣ росъ. Но не въ новыхъ друзьяхъ, а въ искренности своихъ убѣжденій, въ гордости мученичества, вотъ гдѣ черпали они оба свои силы на борьбу противъ общества, — вотъ что ихъ поддерживало въ этой борьбѣ; не будь у нихъ этой искренности убѣжденія, этой гордости мученичества, они никогда и не вышли бы на борьбу. Они никогда не могли совершенно

оторваться отъ прежнихъ своихъ привязанностей; отверженные своими семьями, они могли находить утѣшеніе въ дружбѣ съ такими же отщепенцами, какими были сами, но эти новыя, непрочныя умственныя симпатіи не могли имъ замѣнить тѣхъ глубокихъ симпатій, съ которыми соединяются всѣ воспоминанія дѣтства.

Спиноза глубоко это чувствовалъ и, чтобы утолить жажду своего любящаго сердца, задумалъ жениться на дочери своего друга и наставника Ванъ-денъ-Енда. Этотъ Ванъ-денъ-Ендъ имѣлъ нѣкоторое вліяніе на жизнь Спинозы. Онъ былъ лекаремъ въ Амстердамѣ и завѣдывалъ филологическою школою, въ которой преподаваніе шло съ такими успѣхами, что всѣ богатые горождане посылали туда учиться своихъ дѣтей; но впослѣдствіи оказалось, что къ каждой дозѣ латинскаго языка онъ прибавлялъ зернышко атеизма. Онъ взялся выучить Спинозу полатыни и предложилъ ему столъ и квартиру съ тѣмъ, чтобы тотъ, съ своей стороны, помогалъ ему обучать его питомцевъ. Спиноза принялъ это предложеніе съ радостью; онъ хорошо зналъ языки нѣмецкій, еврейскій, испанскій, португальскій (конечно также и голландскій), и давно уже чувствовалъ настоятельную потребность выучиться по-латыни.

У Ванъ-денъ-Енда была дочь; ея личныя достоинства подлежатъ сомнѣнію, но она въ совершенствѣ знала латинскій языкъ, и была превосходная музыкантша. Обязанность учить молодаго Бенедикта обыкновенно выпадала на ея долю, и ученикъ вскорѣ влюбился въ свою наставницу. Эта любовь рисуется въ нашемъ воображеніи совершенно иначе, чѣмъ любовь Абеляра и Элоизы. Спиноза не сталъ отъ любви невнимательнымъ ученикомъ, но уроки пріобрѣли для него особенную прелесть, потому что читались такимъ нѣжнымъ ротикомъ, — онъ не былъ невнимателенъ, но и не былъ всецѣло поглощенъ своимъ урокомъ. Онъ впивался глазами въ руку своей учительницы, когда она перевертывала страницы, и горѣлъ страстнымъ желаніемъ обнять ее. Когда они «искали» въ лексиконѣ, ихъ руки соприкасались,—онъ весь дрожалъ; но слова, тѣмъ не менѣе, находились. Когда урокъ кончался, онъ отваживался на робкій комплиментъ, который она принимала съ милой усмѣшкой; но улыбка не достигала по назначенію, потому что стыдливый философъ потуплялъ свои взоры, и подымалъ ихъ лишь для

того только, чтобы видѣть какъ она, своею тихою походкою, возвращалась къ своимъ домашнимъ обязанностямъ, или подходила къ какому-нибудь другому ученику, и онъ, вздыхая, глядѣлъ ей въ слѣдъ. Но, къ стыду женской разборчивости, Абеляръ въ юбкѣ былъ болѣе плѣненъ блистательными прелестями нѣкоего Керкеринга, молодаго Гамбургскаго купца, который, также, бралъ у ней уроки изъ латинскаго языка и похитилъ любовь своего прелестнаго учителя; и такъ какъ его притязанія опирались на болѣе могущественные соблазны въ видѣ жемчуга, ожерельевъ, колецъ и т. д., то онъ совершенно затмилъ бѣднаго Бенедикта, который и обратился отъ любви къ философіи.

Успѣхи Спинозы въ латинскомъ были, однако, довольно значительны; онъ могъ легко понимать, и это знаніе было для него неоцѣненно при его философскихъ занятіяхъ, особенно при изученіи сочиненій Декарта, которыя попали ему тогда въ руки. Онъ жадно изучалъ ихъ, чувствуя, что открывается для него новый міръ. Правила древнихъ еврейскихъ мудрецовъ требовали, чтобы вмѣстѣ съ изученіемъ закона училиcь какому-нибудь механическому ремеслу; недостаточно, говорили они, быть ученымъ,—нужно умѣть заработывать себѣ средства къ существованію. Поэтому и Спиноза, находясь въ синагогѣ, выучился искусству полировать стекла для телескоповъ, микроскоповъ, и т. п., и въ этомъ искусствѣ онъ дошелъ до такого совершенства, что Лейбницъ, въ одномъ письмѣ къ нему, говоритъ: «среди многихъ прекрасныхъ вещей, которыя я слышалъ объ васъ, я узналъ, къ немалому удовольствію, что вы весьма искусный оптикъ.» Полировкой стекла онъ добывалъ себѣ средства къ существованію, хотя и скромныя, но всетаки достаточныя для удовлетворенія его потребностей. Кромѣ того, въ часъ досуга, онъ занимался рисованіемъ, и въ этомъ искусствѣ также скоро достигъ значительнаго совершенства. У Колеруса сохранился альбомъ портретовъ нѣкоторыхъ замѣчательныхъ личностей, рисованныхъ Спинозой, и между прочимъ портретъ самого Спинозы въ одеждѣ Мазаніелло (*).

(*) «Ваши враги не преминули утверждать, что вы этимъ портретомъ хотите намекнуть, будто произведете въ скоромъ времени въ христіанскомъ мірѣ тѣ же безпорядки, какіе Мазаніелло произвелъ въ Неаполѣ» Rencontre de Bayle avec Spinoza dans l'autre monde. 1711.

На двадцать-осьмомъ году Спиноза оставилъ свой родной городъ Амстердамъ и, рѣшась посвятить всю свою жизнь философіи, удалился въ Рейнсбургъ, недалеко отъ Лейдена; здѣсь онъ по-прежнему продолжалъ заниматься своимъ ремесломъ — полировкою стеколъ, а остальное время проводилъ въ занятіяхъ философіей. Плодомъ этихъ уединенныхъ занятій было «Сокращеніе размышленій Декарта» съ «Прибавленіемъ», въ которомъ онъ впервые раскрылъ основные принципы своей собственной системы. Сочиненіе это весьма интересно. Оно содержитъ въ себѣ самое точное и удобопонятное изложеніе ученія Декарта, какое когда-либо появлялось; а «Прибавленіе» любопытно въ томъ отношеніи, что въ немъ заключается первый зародышъ этики. Вообще это сочиненіе произвело глубокое впечатлѣніе, такъ что когда, въ слѣдующемъ году, онъ переселился въ Вурбургъ,—маленькую деревеньку недалеко отъ Гаги,—его репутація привлекала къ нему множество посѣтителей. Безпристрастнымъ изложеніемъ шаткихъ пунктовъ Декартовой системы онъ нажилъ себѣ враговъ среди послѣдователей этого философа, и подвергся съ ихъ стороны весьма грубымъ нападеніямъ. Однако, на него было обращено вниманіе всѣхъ мыслящихъ людей; ясность и точность его книги возбуждали всеобщее удивленіе, кругъ друзей его значительно увеличился, и онъ, наконецъ, рѣшился уступить ихъ просьбамъ и переселился въ Гагу. Не только одни ученые искали его дружбы, но и люди, высоко стоявшіе въ общественной іерархіи. Изъ послѣднихъ мы упомянемъ о знаменитомъ Жанъ-де-Виттѣ, который не разъ въ затруднительныхъ обстоятельствахъ прибѣгалъ къ его совѣтамъ. Во время вторженія французовъ въ Голландію, великій Конде пожелалъ также видѣть Спинозу и послалъ за нимъ; философъ повиновался, но принцъ почему-то не могъ принять его къ собственной своей потерѣ. Поѣздка къ французскому военачальнику чуть не сдѣлалась роковымъ событіемъ для Спинозы. Народъ, узнавъ, что онъ находится въ сношеніяхъ съ врагомъ, началъ подозрѣвать его въ шпіонствѣ. Хозяинъ дома, гдѣ онъ жилъ, испуганный этими слухами, предостерегъ его выражая при этомъ опасеніи, чтобы чернь не напала на его домъ. «Не бойтесь ничего, — спокойно отвѣчалъ Спиноза, — мнѣ легко будетъ оправдаться, и здѣсь есть не мало лицъ, которыя знаютъ, зачѣмъ я туда ѣздилъ; но, что бы ни

случилось, какъ только народъ соберется у вашихъ дверей, я самъ выйду къ нему, даже если бы мнѣ угрожала участь де Витта.»

Съ тѣмъ же спокойнымъ мужествомъ, съ которымъ онъ провозглашалъ истину, готовъ былъ онъ теперь встрѣтить и разъяренную толпу. Къ счастію все обошлось мирно, и онъ могъ спокойно продолжать свои занятія. Карлъ Людовикъ, желая имѣть у себя такого знаменитаго мыслителя, предложилъ ему вакантную каѳедру философіи въ Гейдельбергѣ, но Спиноза отказался сознавая, что его философія слишкомъ тѣсно соприкасается съ теологіею, чтобы можно было обойти догматы,—а курфирстъ между тѣмъ ставилъ ему условіемъ, чтобы онъ не училъ ничему такому, что можетъ повредить господствующей религіи. Онъ отклонилъ это предложеніе, потому что видѣлъ, что общественныя обязанности стѣснятъ свободу его мысли. Мѣсто, отъ котораго онъ отказался, было весьма выгодно и почетно; но философское презрѣніе къ земнымъ почестямъ было одною изъ отличительныхъ чертъ его характера.

Изученіе жизни Спинозы необыкновенно укрѣпляетъ духъ. Не имѣя другихъ средствъ къ жизни кромѣ того, что пріобрѣталъ своими трудами, онъ постоянно отвергалъ всякую денежную помощь, которую предлагали ему его друзья; потребности его были весьма ограниченны и онъ всегда былъ въ духѣ, всегда веселъ, всегда занятъ. Въ каждомъ его поступкѣ видна какая-то геройская твердость, непреодолимое чувство независимости, достойное всякаго подражанія. Онъ отказывается вѣрить въ то, во что вѣрятъ другіе, —онъ хочетъ вѣрить только въ то, во что ему вѣрится; онъ видитъ кругомъ себя великія тайны, ужасныя, необъяснимыя, — но онъ не хочетъ удовлетвориться толкованіями другихъ людей. Богъ далъ ему умъ, и съ помощію этого ума онъ самъ разрушитъ эти тайны, или останется безъ всякаго рѣшенія. Онъ бросаетъ синагогу, бросаетъ Декарта, — онъ мыслитъ самъ за себя, даже въ сферѣ обыденной жизни онъ съ необыкновеннымъ постоянствомъ и твердостью ревниво оберегаетъ свою независимость. Имѣя весьма скудныя средства къ существованію и кошелекъ друзей, всегда готовый къ услугамъ, онъ предпочитаетъ лучше ограничить свои желанія, нежели воспользоваться ихъ услугой,— онъ предпочитаетъ лучше работать и собственнымъ трудомъ добывать

себѣ средства къ существованію, пока еще можетъ ихъ добывать. Это не были капризы съ его стороны или какой-нибудь разсчетъ. Его друзья были искренни, ихъ предложенія шли прямо отъ сердца,— онъ зналъ это, но благодарилъ ихъ и отказался. Наслѣдство, которое досталось ему по смерти отца, онъ уступилъ своимъ сестрамъ. Когда Симонъ-де Вризъ выразилъ желаніе оставить ему свое огромное состояніе, онъ отказался принять его и заставилъ Симона измѣнить завѣщаніе. Онъ не принялъ пенсіона, который ему предложили, какъ награду, если посвятитъ свое слѣдующее сочиненіе Людовику XIV, и отвѣчалъ на это предложеніе, «что не имѣетъ намѣренія ничего посвящать этому монарху». Никому онъ не былъ ничѣмъ обязанъ кромѣ Бога, который одарилъ его талантомъ и далъ ему энергію сдѣлать эти таланты полезными, а не зарыть ихъ, не загубить ихъ въ праздности или въ безчестной зависимости, въ то время, какъ работы хватало на весь міръ (*).

Однако ему приходилось выносить тяжкую, давящую нищету. Между оставшимися послѣ него бумагами нашлись счеты его издержекъ. Одинъ день онъ ѣлъ только soupe au lait и немножко масла, что ему стоило около $1\frac{1}{2}$ пенса, выпилъ кружку пива, которая стоила около 3 фартинговъ. Другой день онъ питался одною кашицею съ изюмомъ и масломъ, что ему стоило 2 пенса и $\frac{1}{2}$ пенни. «Хотя его часто приглашали на обѣды,—говоритъ пасторъ Колерусъ,— но онъ всегда предпочиталъ свою скудную, домашнюю пищу роскошнымъ обѣдамъ на чужой счетъ».

Таковъ былъ человѣкъ, котораго современники клеймили именемъ атеиста и эпикурейца. Такую репутацію и до настоящаго времени имѣетъ онъ во всей Европѣ, за исключеніемъ одной только Германіи.

(*) Основу личнаго достоинства и величія онъ видѣлъ въ личной энергіи человѣка и въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ весьма остроумно осмѣялъ умственное патронатство: «Правительства никогда не должны основывать академій, потому что эти академіи болѣе способствуютъ подавленію, нежели ободренію геніевъ. Единственный способъ довести до процвѣтанія науки и искусства, это дозволить каждому человѣку открыто выражать все, что онъ думаетъ, на собственный свой рискъ и опасность». (Tract. Polit. c. 8, § 49).

Не было, быть можетъ, человѣка болѣе религіознаго, чѣмъ этотъ мнимый атеистъ (такъ что Новалисъ могъ назвать его «Богомъ упоенный человѣкъ»), и хорошъ былъ въ самомъ дѣлѣ этотъ эпикуреецъ, который тратилъ въ день 2 пенса и $\frac{1}{2}$ пенни.

Выходъ въ свѣтъ Tractatus Theologico-Politicus составляетъ событіе великой важности какъ въ исторіи философіи, такъ и въ исторіи его жизни. Состояніе умовъ въ то время было не благопріятно для принятія какой бы то ни было философской системы, и Спиноза, для того чтобъ проложить дорогу своимъ будущимъ доктринамъ, увидѣлъ себя въ необходимости изучить сперва ту клерикальную силу, которая въ состояніи совершать столь великіе перевороты въ государствахъ, и—изслѣдовать тѣ основанія, на которыхъ коконтся эта сила. Этотъ великій вопросъ и теперь еще волнуетъ человѣчество. Весьма интересно и поучительно то обстоятельство, что покойный др. Арнольдъ проповѣдовалъ почти тѣже самыя доктрины, которыя признавалъ преслѣдуемый еретикъ Спиноза (*).

То были времена не спокойныя. Голландія, правда, отдыхала въ то время на лаврахъ, пожатыхъ въ долгой, отчаянной борьбѣ съ Испаніей. Будучи свободна отъ чужеземнаго ига, она, повидимому, могла теперь спокойно заняться своими каналами, своей торговлей, и наслаждаться миромъ. Но эта страна политической свободы, этотъ ковчегъ спасенія для изгнанниковъ всѣхъ націй, — эта республика, знаменемъ которой была свобода и гдѣ европейскіе мыслители могли свободно печатать свои сочиненія, — была раздираема религіозными партіями. Преслѣдуемые евреи бѣжали сюда изъ Испаніи и Португаліи и находили здѣсь убѣжище, синагоги гордо возвышались на ряду съ христіанскими храмами; протестантовъ, бѣжавшихъ изъ Франціи и Бельгіи, встрѣчали какъ братьевъ и согражданъ. Но и здѣсь утомленнымъ изгнанникамъ суждено было быть свидѣтелями неумолимой борьбы партій. И свободные мыслители и всѣ различныя религіи пользовались здѣсь терпимостію, но въ тоже время въ нѣдрахъ государственной религіи происхо-

(*) См. Арнольда Introductory lectures on modern History: Appendix къ первой лекціи.

дили ежедневно такія событія, которыя свидѣтельствовали о чувствахъ злобы и нетерпимости. Здѣсь Гомаристы и Арминіяне спорили о непогрѣшимости своихъ доктринъ и прикрывали свое политическое честолюбіе евангельскими препирательствами (*). Таково было положеніе дѣлъ, когда появился Tractatus. Спиноза, видя печальное разномысліе теологовъ, пытался доказать необходимость такой государственной религіи, которая бы, не навязывая никому никакихъ вѣрованій и не вмѣшиваясь ни въ чьи вѣрованія, регулировала бы внѣшніе обряды. Такъ какъ государство имѣетъ обязанность оберегать все, что касается общаго благосостоянія, то оно должно оберегарь и церковь и направлять ее сообразно съ общимъ желаніемъ. Но при этомъ не слѣдуетъ смѣшивать двухъ существенно различныхъ вещей: свободу соблюденія внѣшнихъ обрядовъ и свободу мысли. Послѣдняя не должна зависѣть ни отъ какой гражданской власти; первая же должна быть подчинена гражданской власти, ради общественнаго спокойствія.

Хотя эта часть трактата и не могла встрѣтить общаго одобренія, однако она едва-ли бы возбудила серьозные споры, еслибы Спиноза ограничился только этими соображеніями; но онъ,—предтеча новѣйшаго германскаго раціонализма,—вздумалъ критиковать Библію и напалъ на духовенство, какъ на учрежденіе вредное для общественнаго благосостоянія. Интересно видѣть, какъ Спиноза предосхитилъ Христологію Гегеля, которая надѣлала столько шума, пройдя чрезъ руки Страуса, Фейербаха и Бруно Бауера; «я говорю вамъ—писалъ Спиноза къ Ольденбургу—что для вашего спасенія совсѣмъ не необходимо, чтобы вы вѣрили въ Христа воплотившагося; напротивъ, слѣдуетъ имѣть совершенно иное понятіе объ этомъ вѣчномъ сынѣ Бога, т. е. объ этой *вѣчной мудрости Бога*, которая проявляется во всѣхъ вещахъ, но, по преимуществу, *въ человѣческомъ разумѣ и болѣе всего въ Іисусѣ Христѣ*. «Dico ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere, sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeternâ sapientiâ, quae sese in omnibus rebus, et maximé in mente humanâ et omnium maximé in Christo Jesu manifestavit, longè aliter sentiendum (*). Послѣдствія подобнаго ученія можно было предвидѣть: книга была тотчасъ же осуждена, и почти во всѣхъ государствахъ строго запрещено было ея распространеніе. Однако, запрещеніе, какъ и всегда, только еще болѣе подстрекнуло любопытныхъ; книга успѣла значительно распространиться и о произведенномъ ею впечатлѣніи лучше всего можно судить по великому множеству вызванныхъ ею «Опроверженій». Не мало было пущено въ ходъ разныхъ хитростей, чтобы провезти ее въ различныя страны. Въ Лейденѣ появилось изданіе этого сочиненія подъ такимъ заглавіемъ: Dan. Hensii Operum Historicorum collectio prima. Edit. II., priori editione multo emendatior et auctior; accedunt quaedam hactenus inedita. Въ Амстердамѣ оно было перепечатано подъ заглавіемъ: Henriquez de Villacorta, M. Dr. a Cubiculo Philippi IV., Caroli II., Archiatri Opera chirurgica omnia, sub auspiciis potentissimi Hispaniarum Regis. Это нелѣпое заглавіе приставлено было съ тою цѣлію, чтобы можно было провезти книгу въ Испанію. Въ Лейденѣ было напечатано французское изданіе въ 1678 подъ заглавіемъ: La Clef du Sanctuaire. Другое изданіе въ Амстердамѣ, сперва подъ заглавіемъ Traité des Cèrémonies des Juifs, а потомъ Réflexions curieuses d'un Esprit désintéressé.

(*) Saintes, Histoire de la vie de Spinoza, стр. 63.

Самоотверженная преданность наукѣ и вмѣстѣ съ этимъ крайнее воздержаніе и недостаточность движенія разстроили организмъ Спинозы; однако онъ никогда не жаловался. Онъ переносилъ болѣзнь, какъ и другія страданія,—молча. Только разъ у него сорвался намекъ: «Если моя жизнь протянется,»—писалъ онъ къ одному другу по поводу обѣщанія разъяснить какіе-то вопросы. Ни жалобы, ни упрека,—одно только *если*, обусловливавшее исполненіе даннаго имъ обѣщанія. Это былъ человѣкъ мужественный, хладнокровный, вполнѣ обладавшій собою; болѣзнь и смерть онъ встрѣтилъ съ такою же твердостію, съ какою переносилъ бѣдность и гоненія. Самое возвышенное мужество было отличительною чертою всей его жизни, и трудно было предположить, чтобы оно оставило его въ послѣдніе дни. Но, за невозмутимымъ спокойствіемъ, за холоднымъ стоицизмомъ скрывалась дѣтская веселость теплаго, любящаго сердца. Великодушная простота и

(*) Opera Posthuma, стр. 450.

снисходительность, доходившая до героизма, были отличительными чертами его характера. Даже изъ своихъ скудныхъ средствъ онъ находилъ возможность удѣлять несчастнымъ. Проповѣдуя ученымъ свои доктрины, которыя были плодомъ напряженныхъ усилій, онъ давалъ дѣтямъ наставленіе аккуратно посѣщать церковную службу. Когда его хозяинъ и хозяйка возвращались изъ церкви, онъ съ участіемъ распрашивалъ ихъ о слышанной ими тамъ проповѣди и о вынесенныхъ ими впечатлѣніяхъ. Онъ не былъ зараженъ тѣмъ безсмысленнымъ прозелитизмомъ, который разрушаетъ старыя убѣжденія въ умахъ, не способныхъ усвоить себѣ новыя. Однажды, когда его хозяйка спросила: думаетъ ли онъ, что ея религія спасетъ ее,—онъ отвѣчалъ: «Ваша религія — хорошая религія; не ищите другой и не сомнѣвайтесь, что она доставитъ вамъ спасеніе, ежели вы къ вашему благочестію присоедините еще мирныя добродѣтели домашней жизни.» Слова эти преисполнены мудростью,—онѣ вылились отъ души любящей и искушенной опытомъ. Такъ жилъ еврей Спиноза, Такъ развилъ онъ свой собственный характеръ и способствовалъ развитію характеровъ въ другихъ. Всецѣло предавшись философіи, онъ нашелъ въ ней то «истинное врачеваніе души», о которомъ говорилъ Цицеронъ. (*) Единственными его развлеченіями были: трубка, пріемъ посѣтителей, болтовня съ домашними и наблюденія за боемъ пауковъ. Послѣднее смѣшило его до слезъ.

Начало 1677 г. застало его уже на смертномъ одрѣ. Чахотка, которая мучила его 20 лѣтъ, теперь развилась до ужасныхъ размѣровъ. Въ воскресенье, 22 февраля, желая чтобы его болѣзнь не помѣшала хозяевамъ въ исполненіи ихъ религіозныхъ обязанностей, онъ требовалъ, чтобы они непремѣнно оставили его и отправились въ церковь Они повиновались, и когда вернулись, онъ толковалъ съ ними о проповѣди и ѣлъ бульонъ съ аппетитомъ. Послѣ обѣда, друзья его снова ушли въ церковь, оставя съ нимъ доктора. Когда они вернулись домой, Спинозы уже не было въ живыхъ. Онъ умеръ въ 3-мъ часу, на рукахъ доктора, который, схвативъ лежавшія на столѣ деньги

(*) Цицеронъ Tusc. III, 6.

и серебряный ножикъ, бѣжалъ отъ трупа, оставивъ его безъ всякихъ дальнѣйшихъ попеченій. Такъ умеръ, на 45-мъ году своей жизни, въ полной силѣ и зрѣлости своего ума, Бенедиктъ Спиноза. «Пожертвуй вмѣстѣ со мною локонъ волосъ праху святаго, но отверженнаго Спинозы,» восклицаетъ набожный Шлейермахеръ. «Онъ былъ весь проникнутъ великимъ міровымъ духомъ; безконечное было его началомъ и концемъ,—міръ его единственною, вѣчною любовью. Онъ былъ преисполненъ религіей и религіознымъ чувствомъ,—потому-то онъ и стоитъ такъ высоко надъ толпою, уединенный и неприступный, безъ приверженцевъ и даже безъ правъ гражданства» (*).

§ 2. Ученіе Спинозы.

Система Спинозы, возбудившая противъ себя столько ненависти, есть ни что иное, какъ логическое развитіе той самой системы Декарта, которая возбудила столько удивленія. Странно! Доказательство о существованіи Бога было однимъ изъ славнѣйшихъ лавровъ Декарта; доказательство же о существованіи Бога и о невозможности его несуществованія навлекло на Спинозу почти всеобщее проклятіе.

Дугальдъ Стюартъ, отличающійся замѣчательнымъ легковѣріемъ, видимо раздѣляетъ общія предразсудки относительно Спинозы. Онъ никакъ не хочетъ допустить, чтобы мнѣнія Спинозы, котораго онъ не любитъ, были почти тѣ же самыя, что и мнѣнія Декартъ, которымъ онъ восторгается. «За исключеніемъ своихъ *физическихъ принциповъ*—говоритъ Стюартъ,—Спиноза мало въ чемъ сходится съ Декартомъ; никогда еще два философа не расходились болѣе, чѣмъ они, по своему метафизическому и теологическому ученію. Фонтенелль характеризуетъ систему Спинозы, какъ картезіанизмъ, доведенный до крайности.» Это далеко не вѣрно. Спиноза расходится съ Декартомъ только въ немногихъ пунктахъ, — въ большинствѣ же онъ съ нимъ согласенъ; все различіе обусловливается только степенью логической строгости, съ которою они развивали свои принципы.

Знакомство съ сочиненіями Декарта составило важную эпоху въ

(*) Шлейермахеръ. Rede über die Religion, стр. 47.

жизни Спинозы. Въ это время онъ самъ пытался разрѣшить необъяснимую загадку міра. Занимаясь съ ученымъ Мортейромъ, хотя онъ и поглотилъ всю еврейскую мудрость, но былъ еще неизмѣримо далеко отъ желаннаго рѣшенія. Декартъ плѣнилъ его смѣлостью своей логики, независимостью своего метода, искавшаго истину во внутреннемъ мірѣ человѣка, а не въ мірѣ внѣшнемъ, не въ какомъ-либо авторитетѣ. Съ жадностью изучалъ онъ Декарта; но, вскорѣ, увидѣлъ, что и у него загадка осталась нерѣшенною. Фактъ собственнаго существованія былъ доказанъ у Декарта даже съ излишкомъ; но что касается до существованія высшаго существа, съ которымъ сливается его собственное и разнообразнымъ проявленіемъ котораго является вся вселенная, то относительно этого существованія Спиноза не нашелъ у Декарта никакихъ доказательствъ. Cogito, ergo sum — это неоспоримо; но cogito, ergo Deus est—не можетъ служить основаніемъ философіи.

Тогда Спиноза задался вопросомъ: Что такое *нуменъ*, который заключается въ каждомъ *феноменѣ*? Мы видимъ, что все измѣняется, все преходяще, но должно же за этимъ измѣняющимся, преходящимъ, скрываться нѣчто непреходящее, неизмѣнное. Предъ нами чудная вселенная, населенная чудными существами; но не одно изъ этихъ существъ не существуетъ per se, а всѣ они существуютъ per aliud; не сами себѣ даютъ онѣ бытіе, опираются не на свою собственную реальность, а на реальность болѣе высшую, на реальность τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν.

Что же это за реальность?

Идея о совершенствованіи не есть, по мнѣнію Спинозы, отвѣтъ но этотъ вопросъ. Великая реальность всего существующаго есть субстанція,—не въ обыкновенномъ и общепринятомъ значеніи этого слова, въ смыслѣ «тѣла» или «матеріи», а въ смыслѣ *substans*, т. е. то, что присуще всѣмъ феноменамъ и даетъ имъ реальность. Что такое феноменъ? Видимость, — то, что видно: состояніе видящаго ума. Но чѣмъ же производится это состояніе ума,—чѣмъ причиняется это измѣненіе, что прежнее состояніе уже замѣнилось новымъ? Это причиняется чрезъ *нѣчто* внѣшнее. Но что же такое это *нѣчто*? Что оно *есть* само въ себѣ,—этого мы никогда не можемъ знать; ибо, для того чтобы познать его, мы должны подвести его подъ формы и условія нашего ума, и въ такомъ случаѣ оно дѣлается феноменомъ; слѣдовательно, хотя мы и не можемъ познать его, но не можемъ его отрицать, — этотъ *ens*, это нѣчто, *есть*. Это *есть*, которому Кантъ далъ названіе *нуменъ*, Спиноза называетъ *субстанціей*.

Всякая философія, какъ и всякое бытіе, должны исходить отъ *одного* принципа, который долженъ составлять основу всего. Что же это за исходный принципъ, за ἀρχή? Совершенствованіе,—говоритъ Декартъ. Нѣтъ, говоритъ Спиноза,—совершенствованіе есть атрибутъ чего то такого, что ему предшествуетъ. Субстанція, вотъ—ἀρχή. Декартъ, согласно съ большинствомъ философовъ, признавалъ двойственность: онъ признавалъ, что существуетъ Богъ, и существуетъ міръ, созданный Богомъ. Субстанція не есть, по его мнѣнію, первичный фактъ всего существующаго; онъ утверждалъ, напротивъ, что и *протяженіе*, и *мысль* суть субстанціи,—иными словами, что и духъ, и матерія суть независимыя различныя субстанціи, различныя по самой своей сущности и соединенныя только Богомъ. Спиноза же утверждалъ, что и протяженіе, и мысль не болѣе, какъ атрибуты, — синтезомъ возвелъ онъ дуализмъ Декарта къ всеобъемлещему единству, и такимъ образомъ дошелъ до концепціи *единаго*.

Абсолютное бытіе, субстанція (называйте, какъ хотите) есть Богъ. Отъ него истекаетъ всякое индивидуальное, конкретное бытіе. Все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ и чрезъ Бога; иначе и не мыслимо никакое бытіе. Съ этого пункта тайна міра начинаетъ разоблачаться предъ терпѣливымъ мыслителемъ. Онъ познаетъ Бога, какъ источника жизни,—вселенная для него есть ни что иное какъ проявленіе Бога,—конечное покоится на лонѣ безконечнаго, непостижимое разнообразіе разрѣшается въ единство. Существуетъ одна только реальность, и эта реальность есть Богъ.

Такъ рѣшилъ задачу Спиноза, и на этомъ рѣшеніи успокоился его духъ. Жить съ Богомъ, познать Бога въ совершенствѣ — вотъ высшая точка человѣческаго развитія и человѣческаго счастія, и этому онъ посвятилъ всю свою жизнь. Взявъ своимъ девизомъ слова св. Павла: «въ немъ мы живемъ, движемся и существуемъ», онъ вознамѣрился прослѣдить отношенія міра къ Богу и человѣку и отношенія человѣка къ обществу.

*

Спиноза соглашался съ Декартомъ въ слѣдующихъ трехъ существенныхъ положеніяхъ: 1) основа достовѣрности есть сознаніе; 2) Все, что ясно сознано, есть истина; ясныя идеи суть истинныя идеи, истинныя выраженія объективнаго существованія. 3) Слѣдовательно, метафизическія проблемы могутъ быть разрѣшаемы тѣмъ же методомъ, какъ и математическія. Методъ Спинозы есть дальнѣйшее развитіе метода Декарта. Въ этомъ все ихъ различіе. Декартъ утверждалъ, что математическій методъ примѣнимъ къ метафизикѣ, но самъ не примѣнилъ его; Спиноза же сдѣлалъ примѣненіе. Это можетъ казаться неважнымъ, но, тѣмъ не менѣе, это есть источникъ всѣхъ разногласій Спинозы съ его учителемъ. Принципы Декарта, будучи строго развиты до послѣднихъ выводовъ, неизбѣжно вели къ системѣ Спинозы. Декартъ не сдѣлалъ даже и попытки вывесть посредствомъ строгой дедукціи послѣдніе выводы изъ своихъ принциповъ; Спиноза же сдѣлалъ эти выводы, спокойно и безпощадно примѣняя математическій методъ. Тѣ, которые возстаютъ противъ выводовъ Спинозы, должны отвергнуть и главныя посылки, изъ которыхъ сдѣланы эти выводы, такъ какъ вся система Спинозы есть ни болѣе, ни менѣе, какъ математически вѣрный выводъ изъ этихъ посылокъ.

Съ этой системой я сейчасъ познакомлю моихъ читателей; прошу у нихъ только немножко вниманія и немножко сосредоточенности, — тогда, я убѣжденъ, они поймутъ ее безъ труда. Полагаю, что во всѣхъ отношеніяхъ будетъ полезнѣе, если читатель самъ увидитъ способъ доказательства Спинозы и получитъ, такимъ образомъ, возможность прослѣдить его дедукцію; съ этой цѣлью я начну съ того, что переведу со всевозможною точностію нѣсколько мѣстъ изъ его Ethica. Это сочиненіе начинается слѣдующими восьмью опредѣленіями:

1. Подъ тѣмъ, что есть причина самого себя, я разумѣю то, что по своей сущности не можетъ не быть бытіемъ,—или что по своей природѣ иначе и не мыслимо, какъ имѣющимъ бытіе (*).

(*) Это опредѣленіе весьма важно, такъ какъ оно совершенно устраняетъ всѣ затрудненія, возникающія изъ представленія «безконечной цѣпи причинъ». При этомъ представленіи скептикъ всегда можетъ задаться вопросомъ о причинѣ первой причины; Спиноза совершенно устраняетъ это затрудненіе, отождествляя причину и бытіе.

2. Конечное есть то, что можетъ быть ограничено (terminari potest) другимъ, однороднымъ съ нимъ; тѣло конечно, ибо всегда можетъ быть сознано имѣющимъ большее протяженіе. Мысль ограничена другими мыслями. Но тѣло не можетъ ограничивать мысль, и мысль не можетъ ограничивать тѣло.

3. Подъ субстанціею я разумѣю то, что существуетъ само собою и сознается per se: иными словами, то, чего сознаніе не предполагаетъ сознанія чего-нибудь предшествующаго ему.

4. Подъ аттрибутомъ я разумѣю то, что умъ нашъ сознаетъ какъ нѣчто, составляющее самую сущность субстанціи.

5. Подъ модусомъ я разумѣю affectiones субстанціи, — или то, что существуетъ не въ себѣ, а въ другомъ, и слѣдовательно понимается не изъ себя, а чрезъ посредство этого другаго.

6. Подъ Богомъ я разумѣю существо абсолютно безконечное, т. е. субстанцію состоящую изъ безконечныхъ атрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ собой безконечную и вѣчную сущность.

Объясненіе: я говорю абсолютно безконечное, а не безконечное *suo genere*, потому что за тѣмъ, что безконечно только *suo genere*, мы можемъ отрицать безконечные атрибуты; но то, что абсолютно безконечно, содержитъ въ своей сущности все, что только можетъ заключаться въ сущности и что не допускаетъ возможности отрицанія.

7. Ту вещь мы называемъ свободною, которая существуетъ единственно въ силу потребности собственной своей природы, и причина дѣятельности которой заключается въ ней самой. Но та вещь не свободна или, лучше сказать, подневольна, которая обязана своимъ существованіемъ другой вещи, и дѣйствуетъ, повинуясь извѣстнымъ, опредѣленнымъ причинамъ.

8. Подъ вѣчностью я разумѣю само Бытіе, насколько понятіе о немъ необходимо вытекаетъ изъ опредѣленія, что такое вѣчно существующая вещь.

Таковы *опредѣленія* Спинозы. Намъ нѣтъ надобности останавливаться на нихъ, хотя самъ Спиноза часто на нихъ ссылается; притомъ противъ нихъ нельзя ничего возразить, потому что онѣ суть ни что иное, какъ значеніе различныхъ терминовъ, постоянно употребляемыхъ Спинозою. А Спиноза имѣлъ полное право употреблять ихъ

въ томъ смыслѣ, въ какомъ хотѣлъ, лишь бы только не уклонялся отъ разъ принятаго значенія, чего онъ всегда тщательно избѣгалъ. Теперь мы приведемъ семь аксіомъ:

1. Все, что существуетъ, существуетъ или само въ себѣ, или въ въ чемъ нибудь другомъ.

2. То, что не можетъ быть познано черезъ посредство чего нибудь другаго (per aliud), должно быть познаваемо черезъ посредство самого себя (per se).

3. Данная, опредѣленная причина необходимо производитъ извѣстное послѣдствіе и, vice-versa, если нѣтъ опредѣленной причины, то не можетъ быть и ея послѣдствія.

4. Знаніе дѣйствія (эффекта) зависитъ отъ знанія причины и предполагаетъ его.

5. Вещи, не имѣющія между собою ничего общаго, не могутъ быть понимаемы черезъ посредство другъ-друга, т. е. пониманіе одной изъ нихъ не предполагаетъ пониманія другой.

6. Истинная идея должна согласоваться съ своимъ объектомъ (idea vera debet cum suo ideato convenire).

7. Все, что можетъ быть ясно сознано, какъ не-бытіе, по своей сущности не предполагаетъ бытія.

Всѣ эти аксіомы очевидно безспорны, за исключеніемъ 4-ой, которая, по причинѣ двусмысленности употребленныхъ въ ней выраженій, многими признавалась за абсурдъ, но совершенно ошибочно: дѣло въ томъ, что господствующее теперь пониманіе причины и дѣйствія отлично отъ прежняго и препятствуетъ правильной оцѣнкѣ этой аксіомы. Г. Галламъ доходитъ даже до того, что говоритъ: «повидимому въ этой четвертой аксіомѣ и въ предложеніи, основанномъ на ней, скрывается фундаментальное заблужденіе. Отношеніе между причиною и дѣйствіемъ есть, безъ сомнѣнія, нѣчто совершенно особое отъ пониманія, какое мы можемъ имѣть о немъ, нѣчто совершенно независимое отъ нашего о немъ знанія, слѣдовательно тѣмъ болѣе не можетъ быть признано за аксіому противоположное этому положеніе (*)». Это мнѣніе

(*) Введеніе въ Literature of Europe, стр. 246.

страдаетъ недостаткомъ критической проницательности и обнаруживаетъ неправильное пониманіе доктрины Спинозы; насъ удивляетъ, какъ не пришло въ голову Галламу, что новѣйшія понятія о причинѣ и дѣйствіи совершенно не соотвѣтствуютъ понятіямъ Спинозы. Четвертая аксіома вовсе не имѣетъ того смысла, будто для насъ не существуетъ такихъ дѣйствій, которыхъ мы не знали бы причины, будто человѣкъ, получающій въ темнотѣ ударъ, не знаетъ, что ему нанесенъ ударъ, такъ какъ онъ не знаетъ причины, его произведшей. Спиноза хочетъ сказать только, что полное знаніе дѣйствія можетъ быть пріобрѣтено не иначе, какъ чрезъ посредство полнаго знанія произведшей его причины. Если мы хотимъ знать дѣйствіе во всей его цѣлости, какъ оно есть само въ себѣ, то должны познать, во всей ея цѣлостности, произведшую его причину. Это очевидно, ибо дѣйствіе есть ни что иное какъ осуществленная причина; это *natura naturans*, т. е. дѣйствующая природа, познаваемая какъ *natura naturata*, т. е. какъ осуществленная природа. Предшествующее мы называемъ *причиною*, послѣдующее *дѣйствіемъ*; но это только относительныя означенія, потому что послѣдующее есть также предшествующее для какого-нибудь другаго послѣдующаго; а предшествующее есть также послѣдующее своей причины, и т. д. Причинность есть рядъ измѣненій; когда этотъ рядъ законченъ, мы называемъ конечный результатъ—дѣйствіемъ. Но все это только одни названія. Всякое измѣненіе возбуждается, или какъ мы говоримъ, причиняется какою-нибудь силою (причиною) природы; слѣдовательно, чтобъ познать измѣненіе, т. е. дѣйствіе, причиненное этою силою, чтобъ имѣть не относительное только понятіе о тѣхъ условіяхъ, какія истекаютъ изъ него для нашего существованія, но познать произведшую его силу, его реальность, проникнуть его тайну, видѣть его въ его цѣлостности, для этого мы должны знать, *въ чемъ* состоитъ это дѣйствіе и *какъ* произошло оно, — мы должны знать и его исходную точку и его конечное назначеніе, однимъ словомъ, мы должны перейти за предѣлы знанія феномена и достичь знанія нумена. Обыкновенно говорятъ, будто мы знаемъ дѣйствія, но не знаемъ причинъ. Въ сущности же, мы одинаково не знаемъ ни того, ни другаго. Мы знаемъ только послѣдовательность явленій—и ничего болѣе. Мы даемъ имя той жизненной силѣ, которая опредѣляетъ эту послѣ-

довательность, но мы не можемъ знать ее; мы называемъ ее притяженіемъ, тепломъ, электричествомъ, поляризаціей и т. д., но назвать не значитъ познать.

Вотъ что собственно и говоритъ Спиноза; еслибы г. Галламъ обратилъ только вниманіе на смыслъ слѣдующей 5-й аксіомы, а именно, что вещи, не имѣющія между собою ничего общаго, не могутъ быть понимаемы одна чрезъ посредство другой, т. е. понятіе объ одной не предполагаетъ понятія о другой, то онъ понялъ бы, что Спиноза хочетъ сказать: если дѣйствіе *отлично* отъ причины, то и пониманіе дѣйствія не предполагаетъ пониманія причины; но если онѣ *одинаковы*, то и пониманіе перваго непремѣнно предполагаетъ пониманіе второй; ergo, чѣмъ совершеннѣе знаніе дѣйствія, тѣмъ совершеннѣе знаніе причины. Читатель, желающій получить правильное понятіе о доктринѣ Спинозы, долженъ постоянно имѣть эту мысль въ виду.

Теперь мы перейдемъ къ предложеніямъ:

Полож. 1. Субстанція въ природѣ предшествуетъ своимъ явленіямъ.

Доказательство. Положеніе это доказывается 3 и 5 опредѣленіями.

Полож. 2. Двѣ субстанціи съ различными атрибутами не имѣютъ между собою ничего общаго.

Доказат. Это вытекаетъ изъ 3-го опред., потому что каждая субстанція должна быть познаваема сама въ себѣ и сама чрезъ себя; иными словами, познаніе одной субстанціи не предполагаетъ познанія другой.

Полож. 3. Вещи, не имѣющія между собою ничего общаго, не могутъ находится въ причинной связи (*).

(*) Это одно изъ тѣхъ заблужденій, которыя оказали наибольшій вредъ философскому мышленію. Много лѣтъ противъ него никто не возражалъ, а большинство метафизиковъ и до сихъ поръ отъ него не освободилось. Смотри Милля System of Logic, ii, 376—386. Предложеніе это говоритъ, что только *подобное* можетъ дѣйствовать на *подобное*. Тоже утверждалъ и Анаксагоръ, и въ этомъ заключалось главное основаніе всей его системы; если это предложеніе вѣрно, то вѣрна и его система. Хотя и справедливо, что подобное производитъ (причиняетъ) себѣ подобное, но не менѣе справедливо и то, что подобное можетъ производить не подобное себѣ, такъ, напр. огонь, при прикосновеніи къ нашему тѣлу, производитъ *боль*, при прикосновеніи съ порохомъ—*взрывъ*, при прикосновеніи съ дровами—*уголья*, и всѣ эти дѣйствія не подобны своей причинѣ. Высказывая это ошибочное положеніе, Спиноза былъ логиченъ; но тѣ, которые послѣ него впадали въ ту же ошибку, не имѣютъ за себя этого оправданія.

Доказат. Если онѣ не имѣютъ между собою ничего общаго, то (по аксіомѣ 5) не могутъ быть познаваемы одна чрезъ посредство другой; ergo (по аксіомѣ 4) одна не можетъ быть причиною другой. Q. E. D.

Полож. 4. Двѣ или нѣсколько различныхъ вещей отличаются одна отъ другой или различіемъ своихъ атрибутовъ, или различіемъ своихъ модусовъ.

Доказат. Все, что существуетъ, существуетъ или само въ себѣ или въ чемъ-нибудь другомъ (по аксіомѣ 1), т. е. (по опред. 3 и 5), внѣ насъ (extra intellectum) нѣтъ ничего, кромѣ субстанціи и ея модусовъ. Внѣ насъ нѣтъ ничего такого, чтобы отличало вещи одну отъ другой, кромѣ субстанцій или (что по опред. 4 одно и то же) (**) ихъ атрибутовъ и модусовъ.

Полож. 5. Невозможно, чтобы существовали двѣ или нѣсколько субстанцій одинаковой природы или съ одинаковыми атрибутами.

Доказат. Если существуетъ нѣсколько такихъ различныхъ субстанцій, то онѣ должны различаться или своими атрибутами или своими модусами (по предлож. 4). Если эти субстанціи различаются своими атрибутами, то самое различіе предполагаетъ, что это не одна субстанція съ одинаковыми атрибутами. Если же онѣ различаются своими модусами, то въ такомъ случаѣ субстанція, какъ предшествующая въ природѣ своимъ модусамъ, должна быть разсматриваема независимо отъ нихъ; т. е. (по опред. 3 и 6) въ такомъ случаѣ и не мыслима субстанція отличная отъ другой какой-либо субстанціи, слѣдовательно (по полож. 4) не можетъ быть нѣсколько субстанцій, но можетъ быть только одна субстанція. Q. E. D.

(**) Въ оригиналѣ, по опискѣ, вмѣсто 4 опред. указана 4 аксіома, и Ауербахъ въ своемъ переводѣ удержалъ эту ошибку. Мы дѣлаемъ это замѣчаніе, потому что ссылка на 4 аксіому не имѣетъ здѣсь никакого смысла и можетъ только привести въ затрудненіе изучающаго Спинозу.

Полож. 6. Субстанція не можетъ быть создана субстанціею.

Доказат. Не могутъ быть двѣ субстанціи съ одинаковыми атрибутами (по полож. 5), т. е. (по полож. 2) двѣ субстанціи, имѣющія между собою что-нибудь общее,—и поэтому (по полож. 3) одна субстанція не можетъ быть причиною другой субстанціи.

Королларій 1. Отсюда слѣдуетъ, что субстанція не можетъ быть чѣмъ-нибудь создана. Такъ какъ ничего не существуетъ, кромѣ субстанціи и ея модусовъ (по аксіомѣ 1 и по опред. 3 и 5), и такъ какъ субстанція не можетъ быть создана другою субстанціей, то слѣдовательно она сама себя причиняетъ.

Королларій 2. Предложеніе это всего легче доказывается нелѣпостью противнаго ему предложенія: если субстанція можетъ быть создаваема, то понятіе объ ней должно условливаться понятіемъ о создавшей ее причинѣ [по аксіомѣ 4] (*), а въ такомъ случаѣ (по опред. 3) она уже не будетъ субстанціей.

Полож. 7. Природѣ субстанціи присуще бытіе.

Доказат. Субстанція не можетъ быть ничѣмъ создана (по коррол. и по предл. 6) и потому она сама есть своя причина, т. е. (по опред. 1) сущность субстанціи необходимо предполагаетъ бытіе, или бытіе присуще природѣ субстанціи. Q. E. D.

Полож. 8. Всякая субстанція безконечна.

Доказат. Съ одними и тѣми же атрибутами существуетъ только одна субстанція; она должна быть или безконечная или конечная, но она не можетъ быть конечною, потому что (по опред. 2), еслибы она была конечна, то должна бы была быть ограничена другою однородною съ ней субстанціею, и тогда было бы двѣ субстанціи съ одинаковыми атрибутами, а это есть (по опред. 5) абсурдъ. Слѣдовательно субстанція безконечна. Q. E. D.

Схолія. Я не сомнѣваюсь, что для людей, не умѣющихъ ясно судить о вещахъ и не привыкшихъ доходить до первыхъ причинъ, трудно будетъ понять доказательство 7-го предлож., такъ какъ эти люди

(*) Здѣсь именно и начинаетъ раскрываться вся сила и все значеніе 4-ой аксіомы.

неумѣютъ различать надлежащимъ образомъ модификаціи субстанціи отъ самой субстанціи, и не знаютъ, какимъ образомъ происходятъ вещи. Видя, что всѣ вещи въ природѣ имѣютъ начало, они думаютъ, что также имѣютъ начало и субстанціи; это происходитъ потому, что тотъ, кто не знаетъ истинной причины вещей, смѣшиваетъ всѣ вещи, и не понимаетъ, почему деревья не говорятъ подобно людямъ, или почему люди не могутъ вырости изъ камней, какъ они выростаютъ изъ сѣмени, или почему всѣ формы не могутъ измѣняться въ другія формы. Точно также тѣ, которые смѣшиваютъ божескую природу съ человѣческой, естественно приписываютъ Богу человѣческія страсти, особенно же когда они не знаютъ, какимъ образомъ эти страсти возникаютъ въ душѣ. Но если люди обратятъ вниманіе на природу субстанціи, тогда у нихъ не останется ни малѣйшихъ сомнѣній относительно истинности 7 предлож.; мало того, предложеніе это сдѣлается тогда для всѣхъ аксіомою, превратится въ общепризнанную истину. Тогда они поймутъ, что субстанція есть нѣчто существующее само собою, и познаваемое само чрезъ себя, т. е. что знаніе ея не требуетъ знанія чего-либо ей предшествовавшаго (*). Тогда они поймутъ, что модификація есть нѣчто, существующее въ чемъ-нибудь другомъ, нѣчто познаваемое только чрезъ знаніе тѣхъ вещей, въ которыхъ оно существуетъ или къ которымъ оно принадлежитъ,—и что, слѣдовательно, мы можемъ имѣть вѣрныя идеи о несуществующихъ модификаціяхъ *субстанціи*; ибо, хотя эти модификаціи внѣ нашего познанія и не имѣютъ никакой реальности, однако ихъ сущность такъ тѣсно соединена съ сущностью другихъ вещей, что онѣ могутъ быть познаваемы чрезъ ихъ посредство. Истина субстанціи (внѣ нашего пониманія) заключается не въ чемъ иномъ, а въ ней самой, потому что она познается не иначе, какъ *per se*. Поэтому сказать: я имѣю ясное и отчетливое понятіе

(*) Читатель, желающій вполнѣ понять смыслъ ученія Спинозы и то основное положеніе, изъ котораго оно вытекаетъ, долженъ вспомнить конечный результатъ Декартовой философіи. Декартъ, какъ мы видѣли, находилъ одно только несомнѣннымъ, — существованіе. По его ученію, существованіе есть первичный фактъ всей философіи, самъ по себѣ очевидный и безспорный.

о субстанціи, но сомнѣваться въ ея существованіи, — это все равно что сказать: я имѣю вѣрную идею, но, тѣмъ не менѣе, сомнѣваюсь въ истинности ея,—или утверждать, что субстанція создается, это все равно, что утверждать, будто вѣрная идея невѣрна, а безсмысленнѣе этого и выдумать ничего нельзя. Изъ этого необходимо слѣдуетъ, что существованіе субстанціи, равно какъ и ея сущность, есть вѣчная истина. Наконецъ изъ этого мы должны заключить, что существуетъ только одна субстанція, обладающая одними и тѣми же атрибутами; положеніе это требуетъ здѣсь болѣе подробнаго развитія. Потому я замѣчу, что:

1. Правильное опредѣленіе вещи ничего болѣе не заключаетъ въ себѣ и ничего болѣе не выражаетъ, какъ природу опредѣляемой вещи.

Отсюда слѣдуетъ, что:

2. Никакое опредѣленіе не заключаетъ въ себѣ и не выражаетъ собою опредѣленнаго числа индивидуальностей, ибо оно ничего болѣе не выражаетъ, какъ только природу опредѣляемой вещи; такъ опредѣленіе треугольника выражаетъ собою только природу треугольника, а не извѣстное число треугольниковъ.

3. Существованіе каждой существующей вещи необходимо должно имѣть свою причину.

4. Эта причина, въ силу которой что-либо существуетъ, должна заключаться или въ природѣ и опредѣленіи существующей вещи (если бытіе присуще природѣ вещи), или находиться внѣ ея, составлять нѣчто, отличное отъ нея.

Изъ этихъ положеній слѣдуетъ, что если существуетъ извѣстное число индивидуумовъ, то непремѣнно должна быть причина, почему существуетъ именно это число, а не большее и не меньшее: ergo, если въ мірѣ существуетъ 20 человѣкъ (для большей ясности, я предположу, что всѣ они существуютъ въ одно время и что больше никогда не существовало), то для того, чтобы объяснить, почему эти 20 человѣкъ существуютъ, недостаточно будетъ указать на человѣческую природу, какъ на причину ихъ существованія, но нужно еще будетъ показать причину, почему существуютъ только 20 человѣкъ, ибо (по 3 замѣчанію) все, что существуетъ, должно имѣть свою причину. Эта причина, однако (по 2 и 3 замѣчаніямъ), не можетъ содержаться въ самой природѣ человѣка, ибо истинное опредѣленіе человѣка не предполагаетъ числа 20. Слѣдовательно (по замѣчанію 4), причина, почему существуетъ 20 человѣкъ и почему существуетъ каждый человѣкъ, должна лежать внѣ ихъ; и отсюда мы абсолютно заключаемъ, что все, по самой природѣ своей допускающее существованіе многихъ индивидуумовъ, необходимо должно имѣть внѣшнюю причину. И такъ какъ бытіе присуще природѣ субстанціи, то оно и должно заключаться въ самомъ ея опредѣленіи, и, слѣдовательно, изъ одного уже этого опредѣленія мы можемъ заключать о ея существованіи. Но, — какъ уже было показано въ замѣчаніяхъ 3 и 4,—изъ этого опредѣленія нельзя вывести заключенія о существованіи многихъ субстанцій, ergo отсюда необходимо слѣдуетъ, что можетъ существовать только одна субстанція одной и той же природы.»

Мы остановимся на этихъ выпискахъ изъ Спинозы, прежде чѣмъ углубляться далѣе въ геометрическое изложеніе его теологіи. Сдѣланныя нами выписки даютъ достаточное понятіе, съ какой строгой послѣдовательностію и точностію дѣлалъ Спиноза свои выводы и каждое свое положеніе логически развивалъ изъ предшествующаго; желающій же прослѣдить систему Спинозы во всѣхъ ее подробностяхъ, пусть самъ читаетъ этику, такъ какъ сокращать ее нѣтъ возможности.

Чтобы дополнить изложеніе его доктрины, мы укажемъ вкратцѣ главныя положенія; существуетъ только одна безконечная субстанція, и эта субстанція есть Богъ. Все, что существуетъ, существуетъ въ Богѣ,—безъ него ничто и не мыслимо. Онъ всемірное бытіе, и всѣ вещи суть только проявленія этого бытія. Онъ есть единая субстанція,—все же остальное есть только модусы, а модусы не могутъ существовать безъ субстанціи. Если мы станемъ разсматривать Бога въ его атрибутахъ, какъ безконечную субстанцію, то Богъ есть *natura naturans*; если мы станемъ разсматривать его какъ проявленіе, какъ модусы, въ которыхъ являются его атрибуты, то Богъ есть *natura naturata*. Онъ есть причина всѣхъ вещей, но причина имманентная, а не трансцендентальная. Онъ имѣетъ два безконечные атрибута: протяженіе и мышленіе. Протяженіе есть видимое мышленіе; мышленіе есть невидимое протяженіе; они суть объективъ и субъективъ, которыхъ тождество есть Богъ. Всякая *вещь* есть модусъ

божескаго атрибута—протяженія; всякая *мысль*, *желаніе и чувство* есть модусъ божескаго атрибута,—мышленія. Что протяженіе и мышленіе—не суть субстанціи, какъ утверждалъ Декартъ, то это очевидно слѣдуетъ изъ того, что они познаются не *per se*, а *per aliud*. *Нѣчто* протяженно,—что же это такое? Это не есть само протяженіе, но нѣчто предшествующее ему, именно субстанція. Субстанція не создана, но создаетъ въ силу внутренней необходимости собственной своей природы. Вещей, имѣющихъ бытіе, можетъ быть много, но бытіе можетъ быть только одно; много можетъ быть формъ, но субстанція только одна. Богъ есть «idea immanens», Единое и вмѣстѣ Все.

Вотъ краткій очеркъ основнаго ученія Спинозы. Теперь мы спросимъ читателя, не поражаетъ ли его тотъ фактъ, что почти всеобщій голосъ заклеймилъ эту философію, столь глубоко религіозную, именемъ атеизма? А между тѣмъ это весьма понятно; на это были три причины: 1) легкость, съ какою прилагается этотъ эпитетъ съ незапамятныхъ временъ, начиная отъ Сократа и до Готлиба Фихте, ко всѣмъ проповѣдникамъ новыхъ ученій, 2) неясность полемической точки зрѣнія и опрометчивость сужденій, 3) употребленіе Спинозою двусмысленнаго слова субстанція, которое какъ будто смѣшивало Бога съ матеріальнымъ міромъ.

Послѣдній пунктъ особенно важенъ и заслуживаетъ особеннаго вниманія. Съ перваго взгляда такое выраженіе «Богъ есть безконечная субстанція» очень походитъ на атеизмъ Гольбаховской школы; но стоитъ прочесть не болѣе 20 страницъ изъ Спинозы, чтобы сейчасъ же убѣдиться, что это — недоразумѣніе, что Спиноза положительно училъ, что Богъ не *тѣлесенъ* и что тѣло есть модусъ протяженія (*).

(*) Дугальдъ Стюартъ нѣсколько наивно замѣчаетъ, что Спиноза «нигдѣ, въ своихъ сочиненіяхъ, не признаетъ себя за атеиста» [да и онъ бы очень удивился при подобномъ обвиненіи], «однако, никто, понимающій истинный смыслъ его разсужденій, не станетъ спорить, что, по своимъ практическимъ тенденціямъ, атеизмъ и спинозизмъ — одно и то же.» Это можетъ быть и справедливо; однако никто не имѣетъ права обвинять Спинозу въ атеизмѣ за то только, что его ученіе имѣетъ тѣже практическія тенденціи, какъ и атеизмъ. Спиноза не отрицалъ существованія Бога, онъ отрицалъ существованіе міра; слѣдовательно, онъ былъ акосмистъ, а не атеистъ. Если же практическія тенденціи этихъ двухъ противоположныхъ системъ сходятся между собою, то Спиноза нисколько въ этомъ не виноватъ.

По его ученію, Богъ не есть матеріальный міръ, но міръ есть одно изъ проявленій его безконечнаго атрибута, протяженія, Богъ есть отождествленіе *natura naturans* и *natura naturata* (*).

Поэтому, сходство между Спинозою и атеизмомъ есть не болѣе какъ чисто внѣшнее сходство; но исторія философіи представляетъ намъ много примѣровъ, какъ двусмысленныя выраженія и аналогіи, основанныя на словахъ, становились источникомъ величайшихъ ошибокъ, и потому обвиненіе Спинозы въ атеизмѣ не должно удивлять читателя.

На ряду съ недоразумѣніями, возникшими вслѣдствіе употребленія, какое дѣлаетъ Спиноза изъ слова субстанція, мы должны поставить, какъ одну изъ причинъ его дурной славы, и тѣ недоразумѣнья, которыя возбудило его ученіе о конечныхъ причинахъ. Хотя уже Бэконъ энергически порицалъ всѣ эти поиски за конечными причинами, «за этими безплодными дѣвами», какъ онъ характеристически назвалъ ихъ, показывая, къ какимъ неисчерпаемымъ заблужденіямъ они приводятъ,—хотя успѣхи и расширеніе предѣловъ наукъ дѣлали все болѣе и болѣе очевидной несостоятельность подобныхъ поисковъ, однако на эти поиски все-еще отваживались даже умы, одаренные блистательными способностями и талантами, и признавали ихъ за самый надежный путь къ изслѣдованію нѣкоторыхъ областей знанія. Однако, несмотря на то, что заблужденіе это поддерживалось авторитетомъ людей, о которыхъ мы не можемъ говорить безъ уваженія, тотъ фактъ, что къ конечнымъ причинамъ прибѣгали именно въ тѣхъ только областяхъ изслѣдованія, гдѣ недостатокъ знаній давалъ мѣсто пагубному вліянію метафизическаго метода, этотъ фактъ ясно указываетъ, по нашему мнѣнію, на *природу* этого заблужденія. Ни

(*) «Natura naturans et natura naturata in identitate Deus est». Надо имѣть въ виду, что *отождествленіе* здѣсь не значитъ *одно и тож*; оно означаетъ только какъ бы одинъ корень, изъ котораго развѣтвляются двѣ противоположныя вѣтви, получающія отъ него общую обѣимъ имъ жизнь. Такъ, напр. человѣкъ есть отождествленіе души и тѣла, вода—отождествленіе водорода и кислорода. Не мало ошибокъ порождало смѣшеніе общеупотребительнаго и философскаго значенія терминовъ.

одинъ астрономъ, ни одинъ физикъ, ни одинъ химикъ не обращается къ помощи телеологіи, но есть очень много біологовъ, которые провозглашаютъ ее своимъ путеводнымъ свѣточемъ. Кювье объявляетъ даже, что ей онъ обязанъ своими открытіями; Оуенъ утверждаетъ, что она часто помогала ему. Мы не можемъ здѣсь останавливаться на обсужденіи значенія конечныхъ причинъ; но читателю, по всей вѣроятности, интересно будетъ прочесть слѣдующій замѣчательный анализъ, сдѣланный Спинозою въ приложеніи къ книгѣ De Deo:

«Все, что люди дѣлаютъ, они дѣлаютъ съ какою-нибудь цѣлью, для достиженія какого-нибудь блага или пользы, которой желаютъ. Вотъ почему они всегда и стремятся узнать только конечныя причины того, что существуетъ, и узнавъ ихъ, удовлетворяются, не находя въ себѣ побужденій къ новому сомнѣнію. И такъ какъ имъ не откуда почерпнуть знаніе этихъ причинъ, то они обращаются къ самимъ себѣ, и о томъ, что происходитъ внѣ ихъ, судятъ по цѣлямъ, которыми обыкновенно сами руководятся въ своихъ дѣйствіяхъ, и такимъ образомъ необходимо приходятъ къ тому, что по своему уму судятъ объ умѣ другихъ. Находя въ себѣ и внѣ себя множество вещей, въ высшей степени полезныхъ для ихъ личныхъ выгодъ, напр. глаза—чтобы видѣть, зубы—чтобы жевать, растенія и животныя—чтобы ихъ ѣсть, солнце чтобы давать имъ свѣтъ, море чтобы доставлять имъ рыбу и т. д., они начинаютъ смотрѣть на всѣ предметы въ природѣ, какъ на средства для ихъ личнаго благополучія; и такъ какъ всѣ эти вещи они находятъ готовыми, а не сами приготовили ихъ для себя, то это приводитъ ихъ къ вѣрѣ, что какое-то постороннее существо приспособило эти средства для ихъ пользы. Смотря на вещи какъ на *средства*, они не могутъ признать, чтобы эти вещи создали сами себя; исходя изъ того, какъ сами приготовляютъ для себя нужное, они заключаютъ, что есть какой-то правитель или какіе-то правители природы, одаренные человѣческою свободою, которые припасли для людей всѣ эти вещи, создали ихъ для пользы людей. Не зная ничего объ умѣ этихъ правителей, они судятъ о нихъ по своему собственному уму и приходятъ къ тому заключенію, что боги направляютъ всѣ вещи къ благу человѣка, для того чтобы подчинить человѣка себѣ и внушить ему къ себѣ поклоненіе. Такое пониманіе приводитъ къ тому, что каждый

на свой маперъ, сообразно съ своимъ характеромъ, воздаетъ поклоненіе Богу, чтобы Богъ любилъ его болѣе чѣмъ другихъ людей, приспособляя природу для удовлетворенія его ненасытной жадности и скупости. Такимъ образомъ предразсудокъ превратился въ суевѣріе и глубоко укоренился въ умахъ людей. Вотъ причина, почему люди вообще такъ ревностно стремились всегда познать конечныя причины всѣхъ вещей. Но, стараясь доказать, что природа ничего не дѣлаетъ понапрасну (т. е. безполезнаго для людей), они, мнѣ кажется, доказали только, что природа и боги такъ же глупы, какъ и они сами. И замѣтьте, прошу васъ, до чего довело ихъ такое пониманіе. Такъ какъ въ природѣ, на ряду съ полезными для людей вещами, существуютъ и вещи вредныя для нихъ, какъ напр. бури, землетрясенія, болѣзни и т. д., то они предположили, будто все вредное для нихъ случается потому, что боги сердятся за какое-нибудь сдѣланное имъ оскорбленіе или за то, что не воздали имъ должнаго поклоненія; и хотя ежедневный опытъ опровергаетъ это мнѣніе и доказываетъ безчисленными примѣрами, что полезное и вредное въ природѣ одинаково дѣйствуютъ и на людей благочестивыхъ и на безбожниковъ, но не смотря на это люди остаются при своемъ закоренѣломъ предразсудкѣ. Для нихъ легче отнести эти явленія къ разряду вещей, причина которыхъ имъ неизвѣстна, и остаться, такимъ образомъ, при своемъ теперешнемъ, врожденномъ невѣжествѣ, чѣмъ разрушить зданіе своей вѣры и измыслить новое».

Мы не будемъ продолжать далѣе этой выписки, такъ какъ въ своихъ послѣдующихъ разсужденіяхъ Спиноза ссылается на положенія, доказанныя имъ въ этикѣ; но и приведеннаго уже достаточно, чтобы показать, какъ онъ ясно и выразительно описываетъ антропоморфическую тенденцію заключать отъ конечной мудрости о безконечномъ. Этимъ мы и закончимъ изложеніе теологіи Спинозы. Эта теологія представляетъ намъ одно изъ самыхъ необыкновенныхъ усилій спекулятивнаго мышленія, какое только встрѣчается въ исторіи. Мы видѣли, съ какою математическою строгостью развилъ онъ ее, мы слѣдовали за нимъ шагъ за шагомъ, увлекаемые его неумолимой логикой, но не смотря на это въ конечномъ результатѣ мы остаемся при томъ впечатлѣніи, что его система есть только *логическая* истина, а не

истина жизни. Съ ужасомъ останавливаемся мы предъ послѣдствіями, къ которымъ она приводитъ насъ съ такою неодолимою силой. Предъ нами раскрывается бездна, впереди ничего, кромѣ хаоса и отчаянія, и мы отказываемся строить здѣсь нашъ храмъ,—спѣшимъ внимательно провѣрить пройденный нами путь, чтобы убѣдиться, не попали ли на ложную дорогу, разсматриваемъ каждое изъ его положеній, чтобы увидѣть, нѣтъ ли въ нихъ какой-нибудь скрытой ошибки, которая приводитъ насъ къ ложнымъ выводамъ. Но, провѣривъ такимъ образомъ всѣ его положенія и дойдя до его точки отправленія, мы принуждены сознаться, что не находимъ ни одной ошибки, что каждое заключеніе есть не болѣе какъ развитіе предшествующихъ положеній, и однако не смотря на это, умъ нашъ отказывается согласиться съ этими заключеніями.

Таково положеніе изучающаго ученіе Спинозы: онъ видитъ предъ собою длинную цѣпь умозаключеній, выведенныхъ съ строгою логичностью, безъ всякой риторики, безъ всякихъ прикрасъ, которыя могли бы ослѣпить, ввести въ заблужденіе его умъ, которыя бы потворствовали его страстямъ или какимъ-либо его предразсудкамъ; предъ нимъ доктрина, которая обращается только къ его разуму, и разъ согласившись съ опредѣленіями и аксіомами этой доктрины, онъ находитъ себя въ такой же невозможности усомниться въ ея положеніяхъ, какъ въ положеніяхъ Эвклида. Но въ то же время,—опять повторяю, — онъ чувствуетъ невозможность согласиться съ ея заключеніями; это не та истина, которую онъ искалъ, это не объясненіе той многосторонней жизни, загадку которой онъ пытался разрѣшить. Не будучи въ состояніи объяснить себѣ, въ чемъ заключается причина такой несообразности, онъ съ нетерпѣніемъ обращается къ сочиненіямъ другихъ писателей и въ критикахъ и возраженіяхъ ищетъ выхода изъ своего затруднительнаго положенія. Но, — и это составляетъ весьма замѣчательный фактъ въ исторіи философіи,—онъ находитъ, что Спиноза никогда не былъ никѣмъ опровергнутъ, что всѣ критики на его систему заключаются въ томъ, что берутъ отдѣльно какое-нибудь изъ его положеній, уединяютъ отъ цѣлой системы и доказываютъ, что оно совершенно несогласно—съ чѣмъ?—съ системою того, кто возражаетъ (*). Кромѣ того, онъ находитъ, что великіе нѣмецкіе метафизики согласны съ основными положеніями Спинозы и расходятся съ нимъ только въ частностяхъ, или только въ выраженіяхъ. Послѣдствія, къ какимъ ведутъ эти положенія, потому только не представляются въ ихъ произведеніяхъ столь страшными, какъ у Спиноза, что они облекаютъ ихъ въ высокопарныя выраженія и разводятъ двусмысленнымъ краснорѣчіемъ; въ сущности же вся разница между ними и Спинозой только въ выраженіяхъ. Какимъ же образомъ выйти наконецъ изъ этого затруднительнаго положенія, въ какое ставитъ насъ доктрина Спинозы, что мы не можемъ ни признать, ни опровергнуть ее?

Есть только одно средство выйдти изъ этого затрудненія — обратиться къ тѣмъ аргументамъ, которые подсѣкаютъ въ самомъ корнѣ всякое вообще метафизическое знаніе. Если Спиноза ошибся, то ошибка его должна заключаться въ самомъ корнѣ его доктрины,—это должна быть *первоначальная* ошибка, такъ какъ вся его логическая дедукція безошибочна. И дѣйствительно, доктрина Спинозы оказывается ошибочной въ своей основѣ, какъ это ясно обнаруживаетъ самый методъ этой доктрины. Примѣненіе геометріи къ метафизикѣ всегда очень не нравилось метафизикамъ, такъ какъ этотъ методъ яснѣе, чѣмъ какой-либо другой, обнаруживаетъ безплодность всѣхъ ихъ усилій. Геометрія есть наука чисто дедуктивная; изъ нѣсколькихъ опредѣленій и аксіомъ она выводитъ цѣлый рядъ послѣдствій. Метафизика есть также наука чисто дедуктивная, — изъ нѣсколькихъ опредѣленій и аксіомъ она строитъ цѣлый міръ. Г. Дамиронъ, въ своемъ замѣчательномъ Mémoire, отвергаетъ возможность примѣненія геометрическаго метода къ метафизикѣ, потому что, говоритъ онъ, умъ нашъ не

(*) Такимъ точно образомъ опровергалъ Спинозу и Бэйль; но тѣмъ не менѣе Дугальтъ Стюардъ говоритъ, что возраженіе Бэйля есть «одно изъ самыхъ обдуманныхъ и глубокомысленныхъ возраженій, которыя когда-либо появлялись.» Мы думаемъ, что на это мнѣніе значительно вліяло нерасположеніе Стюарта къ тѣмъ послѣдствіямъ, которыя онъ считаетъ нераздѣльными съ самимъ Спинозизмомъ. Теперь почти всѣми признано, что попытка Бэйля опровергнуть Спинозу весьма слаба. Якоби говоритъ, что Спинозизмъ неопровержимъ для тѣхъ, которые хотятъ разумомъ рѣшить міровую проблему: иначе эту проблему можетъ рѣшить одна только вѣра.

*

можетъ составить себѣ столь ясныхъ и безспорныхъ понятій о субстанціи, причинѣ, времени, добрѣ и злѣ, какія онъ можетъ имѣть о точкѣ, линіи и поверхностяхъ; а тѣ, которые пытались достигнуть такихъ точныхъ понятій, достигали ихъ не иначе, какъ принося имъ въ жертву какую-нибудь часть реальности, останавливая исключительно свое вниманіе на одной какой-либо сторонѣ и упуская изъ виду другія (*). Относительно метафизиковъ вообще, это замѣчаніе совершенно справедливо, но оно не справедливо по отношенію къ Спинозѣ, который,—и на этомъ мы въ особенности настаиваемъ, — имѣлъ не менѣе ясныя понятія о субстанціи, причинѣ и т. д., какъ и объ линіяхъ и поверхностяхъ. И при томъ, спрашивается, почему наши понятія о причинѣ, субстанціи и т. п. не могутъ быть столь же ясны, какъ наши понятія о линіяхъ и поверхностяхъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ есть окончательное осужденіе всякой метафизики: геометрія *никогда не выходитъ изъ сферы своего основнаго положенія*; потому ея аксіомы и представляютъ несомнѣнную очевидность, потому ея выводы и имѣютъ несомнѣнную истинность. Она начинаетъ линіями и поверхностями, линіями же и поверхностями она и кончаетъ,—это чисто субъективная и дедуктивная наука. Къ ея истинамъ, при объективномъ ихъ примѣненіи, не привходятъ никакіе новые элементы; въ нихъ остаются все тѣ же только элементы, которые и *первоначально* въ нихъ заключались. Переходя отъ *идеальныхъ* линій и ихъ отношеній къ *реальнымъ* линіямъ и ихъ отношеніямъ, мы не выходимъ изъ сферы линій и ихъ отношеній, и величайшій геометръ не скажетъ намъ рѣшительно ничего о какомъ *другомъ* свойствѣ субстанціи; онъ скажетъ намъ только о линіяхъ и поверхностяхъ, и болѣе ни о чемъ. Еслибы метафизика могла, такимъ же точно образомъ, оставаться въ сферѣ своего первичнаго положенія, то она могла бы въ такомъ случаѣ соперничать съ геометріей въ точности; но метафизика, къ несчастью, отправляясь изъ сферы субъективной, тотчасъ же переходитъ въ сферу объективную, и стремится, такимъ образомъ, обнять несравненно болѣе, чѣмъ сколько заключается въ ея первичной субъективной основѣ, стремится

---

*) Mémoire sur Spinoza, 19, 20.

раскрыть *всю природу* субстанціи, причины, времени и пространства, а не просто только однѣ *отношенія между нашими идеями* объ этихъ предметахъ. Когда, напр., Спиноза, отъ идеальнаго различенія причины и слѣдствія переходитъ къ реальнымъ примѣненіямъ, когда онъ утверждаетъ, что Богъ дѣйствуетъ сообразно законамъ собственной своей природы, но безъ всякаго посторонняго принужденія, что его дѣятельность условливается только его собственнымъ совершенствомъ и болѣе ничѣмъ, то, очевидно, что тутъ чисто субъективное опредѣленіе принимается имъ за всю истину объективной реальности: онъ думаетъ *познать* природу Бога и познать ее съ помощью тѣхъ идей, которыя составилъ себѣ о причинѣ и слѣдствіи. Это заблужденіе хотя и не столь поразительно, но не менѣе велико, какъ еслибы математикъ сталъ выводить химическія свойства соли изъ свойствъ прямаго угла. Приведемъ еще другой примѣръ,—возьмемъ 5-е положеніе Спинозы, которое имѣетъ столь важное значеніе для всей его системы: «невозможно, чтобы существовали двѣ или нѣсколько субстанцій одинаковой природы, или съ одинаковыми аттрибутами.» Въ субъективномъ отношеніи это вѣрно, не менѣе вѣрно, чѣмъ и какое-нибудь положеніе Евклида, т. е. оно вполнѣ согласно со всѣмъ тѣмъ, что говоритъ Спиноза о субстанціи и аттрибутѣ; но если мы отъ его субъективнаго міросозерцанія перейдемъ къ великому міру реальностей,—если мы, оставя въ сторонѣ его *опредѣленіе*, обратимъ вниманіе только на дѣйствительныя субстанціи, находящіяся предъ нашими глазами, напр. на два минерала, то мы не найдемъ никакихъ доказательствъ, которыя бы доказывали или, по крайней мѣрѣ, дѣлали бы вѣроятнымъ, что его субъективное опредѣленіе согласно съ объективнымъ фактомъ, и убѣждаемся, что его опредѣленіе основано на его идеяхъ, а не на объективной реальности.

Математикъ выводитъ свои заключенія изъ чисто субъективныхъ различеній; и эти заключенія соотвѣтствуютъ объективному факту, пока не выходятъ за предѣлы той объективности, которую обнимаютъ собой первичныя субъективныя различенія, т. е. пока не выходятъ изъ сферы отношеній поверхностей. Метафизикъ точно также выводитъ свои заключенія чисто субъективно, и его заключенія могутъ соотвѣтствовать объективному факту (напр. когда онъ говоритъ «ничто не мо-

жетъ быть и не быть въ одно и тоже время»); но когда онъ выходитъ изъ круга субъективныхъ различеній, когда напр. онъ начинаетъ говорить о причинѣ, времени, пространствѣ и субстанціи, то его идеи не могутъ быть ясны, потому что онъ не можетъ знать этихъ *вещей:* онъ можетъ составлять объ нихъ только логическія заключенія, и эти логическія заключенія на каждомъ шагу нуждаются въ провѣркѣ.

Конечно метафизики отрицаютъ то, что мы сказали. Они вѣрятъ въ состоятельность разума. Всѣ они одинаково признаютъ человѣческій разумъ вполнѣ компетентнымъ познавать и обсуждать такіе предметы, какъ причина, время, пространство, субстанція; но ни одинъ изъ нихъ не представилъ въ оправданіе своей вѣры въ разумъ такого сильнаго аргумента, какой представилъ Спиноза. Здѣсь мы встрѣчаемся лицемъ къ лицу съ тѣмъ основнымъ положеніемъ, которое составляетъ вмѣстѣ и коренную ошибку и логическое совершенство Спинозизма. Спиноза положительно утверждаетъ, что *субъективная идея* есть дѣйствительный образъ, есть полное выраженіе *объективнаго факта.* «Hoc est, id quod in intellectu objectivè continetur debet necessario in naturâ dari.» Идеи находятся между собой въ такомъ же точно порядкѣ и въ такой же связи, какъ и вещи. Въ схоліи къ VIII предложенію онъ утверждаетъ, какъ мы видѣли, что правильное опредѣленіе вещи выражаетъ природу вещи, и ничего болѣе. Съ одной стороны это справедливо, потому что такое опредѣленіе, которое не выражаетъ природы вещи, не правильно; но съ другой стороны, это несправедливо, такъ какъ всѣ наши опредѣленія выражаютъ только *наши* понятія о природѣ вещи, а не самую ея природу,—такъ напр. мы можемъ опредѣлить природу обитателей луны и развить эти опредѣленія съ самою строгою логическою послѣдовательностью, но не смотря на это мы будемъ все-таки весьма далеки отъ дѣйствительнаго знанія лунныхъ обитателей. Это положеніе, что опредѣленіе выражаетъ природу вещи, совершенно логически вытекаетъ изъ понятія Спинозы объ отношеніи между мышленіемъ и протяженіемъ, какъ двумя аттрибутами субстанціи, но тѣмъ не менѣе оно, самымъ очевиднымъ образомъ, противорѣчитъ всякой здравой психологіи. А между тѣмъ это положеніе составляетъ коренную основу метафизики. Мы должны признать, что ясныя идеи суть истинное выраженіе земнаго міра, что

всякая идея, ясно сознанная нашимъ умомъ, имѣетъ свои *ideate* или свой *объектъ,*—въ противномъ же случаѣ метафизика теряетъ всякое значеніе.

Итакъ мы знаемъ теперь, въ чемъ состоитъ основное положеніе Спинозизма, и намъ предстоитъ доказать, что это основное его положеніе есть вмѣстѣ и его основное заблужденіе. Если это положеніе истинно, то и Спинозизмъ истиненъ; если же оно ложно, то и весь Спинозизмъ ложенъ. Но, какъ мы ужъ высказали, это положеніе ложно, и только тѣ, которые признаютъ его ложнымъ, имѣютъ основаніе отвергать Спинозизмъ, и, отвергая его, они должны отвергнуть состоятельность вообще всякой философіи.

Высказанная нами мысль, что умъ не есть пассивное зеркало, отражающее природу вещей,—что онъ есть отчасти творецъ того, что воспроизводитъ,—что воспріятіе есть ни что иное, какъ извѣстное измѣненіе въ воспринимающемъ,—эта мысль, говорю я, разрушаетъ самое основаніе метафизики, потому что она необходимо ведетъ къ тому заключенію, что субъективная идея *не есть* коррелатъ объективнаго факта, между тѣмъ какъ все основаніе метафизики заключается въ вѣрѣ, что наши идеи суть совершенные и вполнѣ вѣрные образы внѣшнихъ вещей. Будучи введенъ въ заблужденіе геометріей, которая извлекаетъ свои истины изъ ума, подобно тому какъ паукъ извлекаетъ паутину изъ самого себя, Декартъ вообразилъ, что точно такимъ же путемъ можно достигать и метафизическихъ истинъ. Это было ошибкой со стороны Декарта, но, тѣмъ не менѣе, и Спиноза и Лейбницъ, и ихъ послѣдователи, не колеблясь, пошли по его слѣдамъ. Спиноза читалъ Бэконовское обличеніе апріористическаго метода, но, очевидно, не былъ вовсе подготовленъ къ тому, чтобы понять всю истинность этого протеста. Любопытно, какъ онъ критикуетъ Бэкона: онъ находитъ, что Бэконъ впалъ въ великую ошибку, отвергая знаніе первой причины и начала всѣхъ вещей. «О природѣ ума,—говоритъ Спиноза,—Бэконъ разсуждаетъ очень смутно. Онъ разсуждаетъ много, но ничего не доказываетъ. Онъ полагаетъ, будто человѣческій разумъ, помимо обмана чувствъ, подлежитъ еще обманамъ своей собственной природы, и будто все имъ познаваемое есть не аналогія міра, а аналогія его собственной сущности, такъ что онъ будто походитъ на

неровное зеркало, которое къ природѣ отражаемыхъ имъ внѣшнихъ вещей примѣшиваетъ условія своей собственной природы» (*).

Заблужденіе Спинозы тѣмъ болѣе замѣчательно, что онъ самъ сознавалъ, что въ извѣстномъ смыслѣ субъективное не есть абсолютное выраженіе объективнаго; это очевидно изъ его знаменитыхъ разсужденій о конечныхъ причинахъ, гдѣ онъ доказываетъ, что *порядокъ* есть не болѣе, какъ созданіе нашего воображенія и что, признавая одни вещи хорошими, другія дурными, одни полезными, а другія вредными, мы этимъ выражаемъ только отношеніе этихъ вещей къ *намъ самимъ*. Еще поразительнѣе то мѣсто, гдѣ предвосхищаетъ онъ доктрину Канта: «Ex quibus clarè videre est, mensuram, tempus, et numerum, nihil esse praeter cogitandi, seu potius imaginandi modos»; это должно было навесть его на мысль, что тотъ же законъ разсудочныхъ формъ можетъ быть примѣнимъ и ко всѣмъ другимъ предметамъ.

Мы указали, въ чемъ состоитъ основная ошибка системы Спинозы; обратимся теперь къ ея логическому совершенству. Г. Дамиронъ возстаетъ противъ примѣненія къ метафизикѣ геометрическаго метода на томъ основаніи, что люди не могутъ имѣть совершенно отчетливыхъ понятій о метафизическихъ предметахъ; но этого, какъ мы уже замѣтили, нельзя сказать о метафизическихъ понятіяхъ Спинозы, которыя у него столь же отчетливы и ясны, какъ и понятія геометрическія. Были ли онѣ такъ же *точны* и опредѣленны, какъ были ясны,—это другой вопросъ. Спиноза, конечно, сталъ бы увѣрять, что да,—и онъ былъ бы правъ съ своей точки зрѣнія, т. е. правъ съ точки зрѣнія логическихъ принциповъ метафизики. Какъ мы видѣли, математика всѣмъ своимъ совершенствомъ обязана именно тому, что она никогда не выходитъ изъ сферы своихъ основныхъ положеній, не впускаетъ въ себя никакихъ другихъ элементовъ кромѣ тѣхъ, которые заключаются въ ея опредѣленіяхъ и аксіомахъ. Тоже самое можно сказать

(*) «Nam primò supponit quod intellectus humanus, praeter fallaciam sensuum, suâ solâ naturâ fallitur, omniaque fingit ex analogiâ suae naturae, et non ex analogiâ universi; adeò ut sit instar speculi inaequalis ad radias rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet» Epist. II, Opera, стр 398.

и о Спинозизмѣ: его основное положеніе состоитъ въ томъ, что всякая ясная идея точно выражаетъ дѣйствительную природу объекта, и слѣдовательно всѣ заключенія, логически вытекающія изъ ясныхъ идей, необходимо должны имѣть свой объектъ во внѣшнемъ мірѣ. Рѣшаетъ ли математикъ задачу посредствомъ идеальныхъ, или посредствомъ реальныхъ данныхъ, его выводы одинаково истинны; подобно этому также и спинозистъ, рѣшая задачу посредствомъ идеальныхъ элементовъ, воображаетъ, что его выводы одинаково истинны, какъ еслибы онъ рѣшалъ эту проблему посредствомъ элементовъ объективныхъ, и что онъ этимъ путемъ раскрываетъ дѣйствительныя отношенія объектовъ. Вотъ почему Спиноза и примѣнилъ геометрическій методъ къ метафизикѣ. Это примѣненіе сдѣлано имъ съ такою гигантскою силою ума, что приводитъ въ удивленіе потомство, и дало средство поставить вопросъ о значеніи метафизики со всею опредѣленностію, какая только возможна.

Однако мы довольно уже распространились о Спинозѣ и его сочиненіяхъ. Повторимъ въ заключеніе, что это былъ человѣкъ простосердечный и достойный всякаго уваженія; со всею искренностію работая подъ разрѣшеніемъ самыхъ глубокихъ вопросовъ, какіе когда-либо волновали людей, онъ создалъ систему, которая навсегда останется, какъ памятникъ величайшаго усилія абстрактнаго мышленія. Въ теченіе почти 2-хъ столѣтій, эта система считалась однимъ изъ самыхъ богохульныхъ и самыхъ злостныхъ порожденій человѣческаго ума, и только въ послѣднія 60 лѣтъ признали наконецъ, что она есть истинная мать всей философіи, и теперь въ рядахъ ея почитателей мы находимъ самые благочестивые и самые знаменитые умы нашего вѣка. Нечестивый атеистъ, при ближайшемъ знакомствѣ съ нимъ, оказался «Богомъ упоенный человѣкъ»; богохульствующій еврей превратился въ благочестиваго, добродѣтельнаго, творческаго мыслителя; распутный еретикъ въ простосердечнаго дѣтски-наивнаго, самоотверженнаго философа-героя. Разсматривая его произведенія со всѣмъ спокойнымъ безпристрастіемъ, мы не можемъ не признать, что онѣ составляютъ одну изъ самыхъ замѣчательныхъ страницъ въ исторіи человѣчества: онѣ представляютъ намъ величественную борьбу съ тайнами бытія; эта борьба не увѣнчалась побѣдой, потому что тутъ

побѣда и не была возможна, но тѣмъ не менѣе она справедливо возбуждаетъ въ насъ высокое къ себѣ удивленіе, и мы не можемъ отказать великому бойцу въ самомъ пламенномъ къ нему сочувствіи. Спиноза предстоитъ предъ нами среди мрака прошлыхъ временъ, какъ высокій маякъ, который предостерегаетъ путешественниковъ отъ тѣхъ шквалъ и скалъ, о которыя разбились сотни ихъ братій (*).

(*) Сочиненія Спинозы были изданы довольно удовлетворительно проф. Павлусомъ, и еще лучше Брудеромъ, въ 3 частяхъ, въ 12 д. л. Мы пользовались изданіемъ появившимся вскорѣ послѣ смерти Спинозы, подъ заглавіемъ: B. D. S. Opera Posthuma 1677. Въ 1841 году, сочиненія его были изданы на нѣмецкомъ языкѣ въ прекрасномъ, почти буквальномъ переводѣ въ 5 небольшихъ томахъ, Бертольдомъ Ауербахомъ. Г. Емиль Сэссе издалъ франц узск й переводъ. На англійскомъ языкѣ мы не имѣемъ о Спинозѣ ничего кромѣ очерка, помѣщеннаго въ *Introduction to the Literature of Europe*, и статей *Spinoza* и *spinozism*, напечатанныхъ въ *Penny Cyclopaedia* и Spinoza's Life and Works напечатанной, въ Westminster Review, за май 1843 (три послѣднія статьи написаны мною) Послѣ перваго изданія этой исторіи появились двѣ замѣчательныя статьи Фрауда, — одна о жизни Спинозы въ *Oxford and Cambridge Review*, октяб. 1847, а другая объ его ученіи въ *Westminster Review*, іюль 1855. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ появился въ *British Qaurterly* разборъ *Tractatus'a;* а въ 1854 вышелъ переводъ Tractatus Pcliticus, сдѣланный Вильямомъ Массалемъ. Кромѣ историковъ философіи, за указаніемъ можно обратиться къ слѣдующимъ писателямъ: *Сигвартъ*, Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert; *Гердеръ*, Gott, einige Gespräche über Spinoza's System; *Дамиронъ*, Mémoire sur Spinoza et sa doctrine (въ Mémoires de l'Académie .

ГЛАВА III.

Первый кризисъ въ новой философіи.

Ученіе Спинозы уже и потому имѣетъ огромное значеніе, что оно вызвало первый кризисъ въ новой философіи. Доктрина его была столь ясно изложена, съ такой строгой логичностью выведена изъ данныхъ посылокъ, что философіи ничего не оставалось, какъ рѣшить слѣдующую дилемму: или посылки Спинозизма правильны, и мы должны признать, что каждая ясно сознанная идея *абсолютно* истинна, т. е. истинна не только субъективно, но и объективно,—и если такъ, то и вся система Спинозы есть истина. Или посылки его ложны,—голосъ сознанія не есть голосъ истины,—въ такомъ случаѣ вся система его не истинна; но вмѣстѣ съ этимъ, и никакая философія вообще невозможна: признавая несостоятельнымъ единственное философское основаніе достовѣрности,—наше сознаніе,—мы должны признать несостоятельнымъ и вообще всякое умозрительное знаніе. Спинозизмъ или скептицизмъ? Выбирайте одно изъ двухъ, — другаго выбора нѣтъ.

Но человѣчество отказалось сдѣлать выборъ. Если принципы, установленные Декартомъ, не имѣютъ другаго исхода, кромѣ Спинозизма, то надо было изслѣдовать, не могутъ ли быть модифированы самые эти принципы.

Поле изслѣдованій перемѣнилось; психологія заняла мѣсто онтологіи. Спинозизмъ былъ продуктомъ Декартовой теоріи знанія, слѣдовательно эту теорію и надо провѣрить; она, съ этихъ поръ, становится главнѣйшимъ предметомъ изслѣдованія. Люди увидѣли, что прежде, чѣмъ толковать о достоинствахъ какой-либо системы, обнимающей собою великіе вопросы о вселенной, о божествѣ, о безсмертіи и т. д., необходимо опредѣлить компетентность человѣческаго разума рѣшать подобныя проблемы. Всѣ наши знанія получаются нами или чрезъ опытъ, или независимо отъ опыта. Знаніе, пріобрѣтаемое чрезъ опытъ, есть не болѣе какъ только знаніе *феномена*. Всѣ согласны, что нашъ опытъ есть не иное, какъ знаніе перемѣнъ, произведенныхъ въ насъ внѣшними объектами. Всѣ согласны, что для познанія вещи *per se*, для познанія нумена, мы должны имѣть другой какой-нибудь источникъ знанія, помимо опыта.

Имѣемъ ли мы этотъ источникъ, или нѣтъ? Такова проблема. Прежде чѣмъ разсуждать объ онтологическихъ предметахъ, мы должны рѣшить слѣдующій вопросъ:

Можемъ ли мы возвыситься надъ сферою нашего сознанія и познавать вещи per se?

А этотъ вопросъ сводится къ другому;

Имѣемъ ли мы идеи, независимыя отъ опыта?

Разрѣшеніе этого вопроса и составляетъ главнѣйшую задачу послѣдующихъ философовъ. Что новая философія до Фихте почти исключительно занималась психологіею,—это фактъ общепризнанный; но, по нашему мнѣнію, не было достаточно ясно объяснена причина, почему психологія получила такую важность, почему заступила она мѣсто всѣхъ самыхъ высшихъ предметовъ спекулятивнаго мышленія. Обыкновенно довольствовались только указаніемъ на тотъ фактъ, что психологія обращала на себя мало вниманія въ древнія времена и еще менѣе въ средніе вѣка, и что только въ новѣйшее время она стала ареной борьбы между различными философскими школами. Психологія явилась, какъ результатъ тенденціи, нѣсколько схожей съ тою, которая породилъ въ наукѣ индуктивный методъ. Въ обоихъ случаяхъ чувствовалась необходимость проложить новые пути для изслѣдованія, стало очевиднымъ, что люди начали не съ того конца, и, чтобъ имѣть

возможность удовлетворительно рѣшить хотя одинъ изъ поднятыхъ вопросовъ, необходимо прежде опредѣлить границы и условія изслѣдованія, границы и условія нашихъ познавательныхъ способностей. Такимъ образомъ *сознаніе* и сдѣлалось основаніемъ философіи; установить это основаніе широко и прочно, опредѣлить его природу и его качества—вотъ что стало теперь главнѣйшею задачею спекулятивнаго мышленія.

ТРЕТЬЯ ЭПОХА.

Философія сведена на психологическій вопросъ.

ГЛАВА I.

Гоббсъ.

Ни одному изъ мыслителей, за исключеніемъ, можетъ быть, Спинозы, не отдавали такъ мало справедливости, какъ Гоббсу. Съ самаго появленія его и до настоящаго времени большинство писателей постоянно относилось къ нему съ презрѣніемъ, и даже люди либеральнаго ума, способные оцѣнить достоинство противника, всегда отзывались о немъ какъ объ опасномъ и поверхностномъ мыслителѣ. Джемсъ Милль, первый, кажется, понялъ все значеніе Гоббса, какъ политическаго мыслителя, и смѣло выразилъ свое мнѣніе. Но Гоббсъ не встрѣтитъ безпристрастной оцѣнки до тѣхъ поръ, пока о политическихъ и соціальныхъ теоріяхъ будутъ судить по ихъ *предполагаемымъ послѣдствіямъ*. Онъ возбудилъ противъ себя *odium theologicum*, и эта вражда не скоро утихнетъ.

У Гоббса безъ сомнѣнія есть свои слабыя стороны. Въ сочиненіяхъ его попадаются опрометчивыя сужденія и односторонніе взгляды, и если можно измѣрять опасность заблужденія степенью его правдоподобности, то мы согласны, что заблужденія Гоббса были опасны. Обнаружимъ эти слабыя стороны, но не будемъ преувеличивать ихъ;

дополнимъ, исправимъ опрометчивыя сужденія и односторонніе взгляды, разсмотримъ и спокойно отвергнемъ заблужденія. Это будетъ полезно намъ самимъ. Отношеніе свысока и необдуманное презрѣніе ни къ чему не служатъ. Безпристрастные умы всегда дадутъ Гоббсу мѣсто между величайшими писателями Англіи. Умъ его глубокъ и ясенъ, серьезенъ, силенъ и блестящъ. По изяществу слога онъ не уступитъ ни одному писателю. Слогъ его отличается ясностью, твердостью и блескомъ кристалла. Содержаніе его произведеній не уступаетъ формѣ: оно вполнѣ оригинально. Умъ Гоббса всегда самостоятельно переработываетъ даже то, что заимствуетъ у другихъ. Правда, въ его произведеніяхъ не много найдется для насъ новаго, но для того времени, когда онъ писалъ, новаго въ нихъ было много. Умъ гордый, догматическій и самонадѣянный, онъ любилъ истину и всегда безбоязненно высказывалъ ее. «Я не могу сдѣлать вреда, говоритъ онъ въ началѣ Левіаоана, хотя и заблуждаюсь не менѣе ихъ (т. е. прежнихъ писателей); послѣ меня люди останутся тѣмъ же, чѣмъ были до меня, со всѣми ихъ сомнѣніями и спорами; я рѣшился не принимать никакого принципа на вѣру, говорить людямъ только о томъ, что они *уже знаютъ* или могутъ узнать по опыту, и надѣюсь, что это спасетъ меня отъ наиболѣе грубыхъ заблужденій. Я могу ошибаться только вслѣдствіе *слишкомъ опрометчивыхъ выводовъ* и *постараюсь избѣгать ихъ*» (*).

Въ этомъ отрывкѣ Гоббсъ предвосхищаетъ мысль Локка. Онъ признаетъ психологію опытной наукой; онъ говоритъ, что для правильнаго пониманія условій дѣятельности нашего ума мы должны терпѣливо углубиться въ самихъ себя и изучить то, что происходитъ въ насъ самихъ. Никакія умствованія, никакія діалектическія тонкости не подвинутъ насъ ни на шагъ впередъ, если мы не будемъ опираться на факты. «Человѣкъ,» говоритъ Гоббсъ въ другомъ мѣстѣ съ обыкновенною своею ѣдкостью,» пользуется исключительною привиллегіей строить общія теоремы. Но вся выгода этой привиллегіи уничтожается другою, а именно привиллегіей нелѣпости, которою не пользуется ни одно изъ живыхъ существъ, исключая человѣка. *А изъ всѣхъ людей наибо-*

(*) *Works*, ed. by Sir W Molesworth, IV, 1.

ль̂е склонны къ ней люди, занимающіеся философіей.» Въ другомъ мѣстѣ онъ объясняетъ намъ, почему философы такъ щедро одарены привиллегіей нелѣпости: потому—говоритъ онъ—истина воспринимается ими съ такимъ трудомъ, что умы ихъ заранѣе заражены ложными мнѣніями, что они *предразсуждаютъ* вопросы. «Стóитъ людятъ разъ вдаться въ невѣрныя мнѣнія, разъ признать ихъ за несомнѣнныя истины, и тогда ихъ невозможно вразумить, какъ невозможно разборчиво написать на перепачканной бумагѣ.»

Не трудно опредѣлить мѣсто Гоббса въ исторіи философіи. Въ вопросѣ о происхожденіи нашего знанія онъ рѣшительно становитя на сторону опыта: онъ—предтеча новѣйшаго матеріализма.

«Я буду разсматривать мысли сперва въ отдѣльности, а потомъ въ ихъ связи или зависимости другъ отъ друга. Въ отдѣльности каждая мысль есть *изображеніе* или *представленіе* какого-нибудь качества или какой-либо принадлежности тѣла, которое находится внѣ насъ и которое мы обыкновенно называемъ *объектомъ*. Этотъ объектъ дѣйствуетъ на глаза, уши и другія части человѣческаго тѣла, и разнообразныя его дѣйствія производятъ разнообразныя представленія.

«Общее начало всѣхъ представленій заключается въ томъ, чтó мы называемъ *чувствами;* въ умѣ человѣческомъ нѣтъ ни одного представленія, которое бы не зародилось сперва вполнѣ или отчасти въ какомъ-либо органѣ чувства. А потомъ изъ этого первоначальнаго представленія вытекаютъ другія» (*).

Слова эти ясно и наглядно выказываютъ матеріалистическій принципъ. Онѣ прямо противорѣчатъ ученію Декарта о врожденныхъ идеяхъ, прямо противорѣчатъ старой доктринѣ о духовности ума. Теоретически принципъ этотъ, можетъ быть, незначущъ; но онъ важенъ съ исторической точки зрѣнія.

Гоббсъ выражается довольно ясно, но мы цитируемъ еще нѣ-

(*) «Левіаѳанъ», гл. I. Въ этомъ очеркѣ мы будемъ приводить мѣста изъ: «Левіаѳана» и изъ «Человѣческой природы». Мы для того дѣлаемъ это общее замѣчаніе, чтобъ избавиться отъ необходимости прибѣгать постоянно къ выноскамъ.

сколько мѣстъ, чтобъ устранить всякое сомнѣніе насчетъ значенія его словъ:

«Соотвѣтственно двумъ главнымъ сторонамъ человѣка, я раздѣляю его способности на два рода,—на *физическія* и *умственныя.*

«Такъ какъ подробный и отчетливый анализъ всѣхъ физическихъ способностей не нуженъ для настоящей цѣли, то я суммирую ихъ въ три главные отдѣла: *питательная* сила, *производительная* и *двигательная*».

Умственныя способности я раздѣляю на два рода: способность *познаванія, воображенія,* или *представленія,* и способность *движенія.*

«Для правильнаго пониманія того, что я разумѣю подъ *познавательной* способностію, нужно помнить, что въ нашемъ умѣ постоянно присутствуютъ извѣстные *образы* или представленія вещей, находящихся внѣ насъ. Эту *образность* и *представленіе* качествъ внѣшнихъ вещей мы называемъ *представленіемъ, воображеніемъ, идеей, понятіемъ,* или знаніемъ ихъ; *способность* или ту силу, съ помощью которой мы достигаемъ такого знанія, я и называю *познавательной* силой, способностію знанія или пониманія.»

Итакъ, по ученію Гоббса, умъ всецѣло состоитъ изъ чувственныхъ ощущеній. Ошибочно было бы думать, что подъ словами: способность и сила Гоббсъ подразумѣваетъ дѣятельность ума, какъ будто умъ дѣйствуетъ совмѣстно съ чувствами. Послѣднія слова приведенаго нами отрывка ясно высказываютъ его мысль. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Всѣ познаваемыя нами качества объекта суть только различныя *движенія* матеріи, которыя различно дѣйствуютъ на наши органы. *И въ насъ, при этомъ ничего иного не происходитъ, кромѣ разнообразныхъ движеній, потому что движеніе не можетъ ничего произвести, кромѣ движенія*».

Слѣдовательно Гоббсъ, а не Локкъ, служитъ предтечей той психологической школы, которая процвѣтала въ XVIII столѣтіи (преимущественно во Франціи) и выводила всякое умственное отправленіе изъ *видоизмѣненій ощущенія,* что логическимъ путемъ привело къ положенію: *мыслить значитъ чувствовать, penser c'est sentir.*

Гоббсу принадлежитъ заслуга открытія, съ которымъ мы въ настоящее время дотого освоились, что оно кажется намъ очевиднымъ

само по себѣ, и которое Декартъ включилъ въ свои «Meditations». (*) Вотъ оно: наши ощущенія не соотвѣтствуютъ никакимъ внѣшнимъ качествамъ; такъ-называемыя ощущаемыя качества суть ни что иное, какъ измѣненія, происходящія въ ощущающемъ существѣ.

«Видимый нами образъ, состоящій изъ цвѣта и формы, есть наше знаніе качествъ объекта чувства зрѣнія. Человѣку не трудно вообразить себѣ, что цвѣтъ и форма составляютъ качества самаго объекта, и, слѣдуя тому же логическому пути, придти къ убѣжденію, что звукъ и гулъ составляютъ качества колокола или воздуха. Мнѣніе это пустило такіе глубокіе корни въ умахъ людей, что противоположный ему взглядъ необходимо долженъ казаться страшнымъ парадоксомъ; однакоже существованіе *образовъ видимыхъ* и *понимаемыхъ* (неизбѣжное при подобномъ мнѣніи), отдѣляющихся отъ объекта и снова возвращающихся къ нему, хуже всякаго парадокса: это — чистая невозможность. Я попытаюсь поэтому разъяснить слѣдующія положенія:

«Субъектъ, которому присущи цвѣтъ и образъ, не есть тотъ объектъ, или та вещь, которую мы видимъ».

«Внѣ насъ нѣтъ ничего, что мы называемъ образомъ, или цвѣтомъ».

«Этотъ образъ, или цвѣтъ, есть ни что иное, какъ появленіе въ насъ *движенія*, *волненія или измѣненія*, *производимаго объектомъ на мозгъ*, духъ, или какую-нибудь внутреннюю субстанцію головы».

«Какъ въ зрѣніи, такъ и въ представленіяхъ, возникающихъ отъ другихъ органовъ чувствъ, субъектъ представленій есть не объектъ, а тотъ, кто ощущаетъ.»

Гоббсъ весьма ясно и несомнѣнно доказалъ этотъ великій принципъ, существованіе котораго смутно представлялъ себѣ въ древности одинъ только Карнеадъ.

Чувственное ощущеніе даетъ намъ представленія; но такъ какъ

(*) Декартъ можетъ быть самостоятельно дошелъ до этого открытія; но право перваго заявленія о немъ въ печати принадлежитъ во всякомъ случаѣ Гоббсу, какъ это свидѣтельствуетъ Галламъ въ своей Literature of Europe, III, 271.

уму, помимо способности воспринятія, присущи еще и другія отправленія, то посмотримъ, въ состояніи ли внѣшнія чувства породить и ихъ.

Начнемъ съ *воображенія*. Г. Галламъ замѣчаетъ, что сужденія Гоббса нерѣдко отличаются удивительнымъ остроуміемъ и оригинальностью, и въ доказательство приводитъ начало его главы о «Воображеніи» въ *Левіаөанѣ*. Дѣйствительно стоитъ выписать это мѣсто: «Всѣ признаютъ за несомнѣнную истину, что вещь, неподвижно лежащая, останется навсегда въ этомъ положеніи, если что-нибудь не приведетъ ее въ движеніе. Мнѣніе же, что вещь, находящаяся въ движеніи, будетъ вѣчно двигаться, пока что-нибудь ее не остановитъ, принимается съ большимъ трудомъ, хотя въ основѣ обоихъ явленій лежитъ одна и та же причина, а именно: ничто не можетъ измѣнить само себя. Люди судятъ нетолько о другихъ людяхъ, но и о всѣхъ другихъ вещахъ, по самимъ себѣ; чувствуя усталость и утомленіе послѣ движенія, они воображаютъ, что и все окружающее ихъ также устаетъ отъ движенія и добровольно ищетъ покоя, — и упускаютъ изъ виду, что можетъ быть желаніе покоя, проявляющееся въ нихъ самихъ, есть только видоизмѣненное движеніе.» Гоббсъ опредѣляетъ воображеніе, какъ «представленіе, сохранившееся послѣ акта воспринятія и мало по малу изглаживающееся». Воображеніе есть *изглаживающееся чувственное ощущеніе*. Итакъ воображеніе есть ни что иное, какъ *образъ* объекта, сохранившійся по удаленіи самого объекта. Этимъ словомъ: воображеніе Гоббсъ обозначаетъ то, что Джемсъ Милль удачно называетъ *идеаціей*. Чувство — чувствованіе; идея — идеація. Гоббсъ говоритъ: чувство, чувствованіе, — образъ, воображеніе.

Матеріализмъ Гоббсовой теоріи заключается не въ однѣхъ только ея выраженіяхъ (какъ у нѣкоторыхъ философовъ и между прочимъ у Локка), а лежитъ въ самомъ ея корнѣ. У насъ есть ощущенія, говоритъ онъ, и есть образы,—идеи. Откуда же являются эти образы? «Тѣло, разъ приведенное въ движеніе, движется вѣчно, если что-нибудь ему не воспрепятствуетъ. Это препятствіе не можетъ совершенно уничтожить движеніе въ одну секунду, — оно прекращаетъ его мало по малу, постепенно; такъ волны долго еще ходятъ по водѣ,

послѣ того какъ вѣтеръ стихнетъ. Тоже самое бываетъ и съ *движеніемъ*, происходящимъ внутри человѣка, когда онъ видитъ что-нибудь на яву или во снѣ, и т. д. По устраненіи предмета, или по закрытіи глаза мы удерживаемъ образъ видѣнной вещи, хотя этотъ образъ рисуется предъ нами не такъ ясно, какъ прежде... Ослабленіе чувственнаго ощущенія въ бдящемъ человѣкѣ есть не ослабленіе движенія, порождающаго это ощущеніе, а помраченіе его другимъ движеніемъ, подобно тому, какъ блескъ солнца затемняетъ свѣтъ звѣздъ, хотя звѣзды не лишены и днемъ того свойства, которое дѣлаетъ ихъ видимыми ночью. Изъ впечатлѣній, получаемыхъ нашими глазами, ушами и другими органами отъ внѣшнихъ тѣлъ, мы ощущаемъ только преобладающія; а такъ какъ блескъ солнца превосходитъ блескъ звѣздъ, то звѣзды и не производятъ на насъ никакого дѣйствія.» Это — весьма удачный примѣръ, который еще нагляднѣе выставляетъ весь матеріализмъ Гоббсовой теоріи. Посмотримъ теперь, какъ объясняетъ Гоббсъ память. «Изглаживающееся ощущеніе мы называемъ, какъ я уже сказалъ, *воображеніемъ*, когда хотимъ выразить самый предметъ, т. е. самый *образъ*; когда же мы желаемъ выразить процессъ изглаживанія, сказать, что ощущеніе блекнетъ, что оно устарѣло, прошло, — мы называемъ это *памятью*. Итакъ воображеніе и память въ сущности тожественны, и получили различныя названія только вслѣдствіе различныхъ точекъ зрѣнія.» Галламъ возражаетъ на это, говоря, что воображеніе и память очевидно отличаются другъ отъ друга не однимъ только названіемъ. Для насъ это — такъ, но не для Гоббса, потому что Гоббсъ употребляетъ слово воображеніе въ болѣе общемъ значеніи, чѣмъ мы: онъ подразумѣваетъ подъ нимъ идеацію. Такъ онъ называетъ сновидѣнія «воображеніемъ спящихъ». Это—то состояніе, въ которомъ умъ находится по устраненіи предметовъ, волновавшихъ его ощущеніями: онъ не взволнованъ, но и не спокоенъ, и Гоббсъ уподобляетъ это положеніе тихому колебанію волнъ по прекращеніи вѣтра.

Слѣдуетъ обратить особенное вниманіе на то, что Гоббсъ отрицаетъ возможность существованія въ умѣ чего-либо, что предварительно не существовало въ чувствѣ. Чувственныя ощущенія и оставляемые ими слѣды (т. е. образы) суть первичные элементы всякаго

знанія; а различныя комбинаціи этихъ элементовъ образуютъ различныя умственныя способности. Раскроемъ теперь 3-ю главу *Левіаѳана*. Въ ней Гоббсъ излагаетъ великій законъ сцѣпленія идей (*), какъ нѣчто въ высшей степени простое и очевидное. Онъ излагаетъ его съ большой ясностью и искусствомъ, хотя, очевидно, и не подозрѣваетъ всей обширности его примѣненія.

«Когда человѣкъ, говоритъ онъ, думаетъ о чемъ бы то ни было, то первая мысль, являющаяся вслѣдъ за этимъ размышленіемъ, вовсе не такъ случайна, какъ кажется. Не всякая мысль слѣдуетъ безразлично за всякой мыслью. Такъ какъ мы не можемъ имѣть въ нашемъ воображеніи ничего, что предварительно не существовало вполнѣ или отчасти въ чувствахъ, то мы не можемъ перейти отъ одного образа къ другому, если предварительно не совершилась соотвѣтствующая этому перемѣна въ нашихъ ощущеніяхъ.» «Всѣ фантазіи (т. е. образы) суть *движенія внутри насъ*, *отголоски движеній, происшедшихъ въ чувствахъ*, — и эти движенія, происходящія въ нашемъ умѣ, слѣдуютъ другъ за другомъ такъ же непосредственно и въ томъ же порядкѣ, какъ происходили въ чувствахъ; какъ только въ умѣ совершилось какое-нибудь движеніе, то вслѣдъ за нимъ по связи движимой матеріи совершается другое, подобно тому, какъ вода на гладкомъ столѣ течетъ вся туда, куда палецъ направляетъ часть ея.»

Матеріализмъ ясно проглядываетъ въ этихъ словахъ. Далѣе Гоббсъ продолжаетъ своимъ превосходнымъ слогомъ: — «Эта цѣпь мыслей или умственная рѣчь бываетъ двояка. Одна изъ нихъ не имѣетъ руководителя, безцѣльна, непостоянна; въ ней нѣтъ господствующей мысли, которая бы направляла и руководила послѣдующими мыслями, нѣтъ ничего, что составляло бы цѣль или предметъ какого-нибудь желанія или какой-нибудь страсти. Въ этомъ случаѣ мы говоримъ, что мысли блуждаютъ; онѣ кажутся такими же безсвязными, какъ въ сновидѣніи. Такъ мыслятъ обыкновенно люди, которые нетолько ли-

(*) См. въ статьѣ Гамильтона, приложенной къ сочиненіямъ Рида, стр. 898, исторію этого закона сцѣпленія.

шены сообщества себѣ подобныхъ, но и ни о чемъ не заботятся; хотя ихъ мысли и тогда такъ же дѣятельны, какъ и въ другое время, но въ нихъ нѣтъ гармоніи, онѣ похожи на звукъ, который издаетъ лютня разстроенная или подъ рукой человѣка, не умѣющаго играть. Но и въ этомъ безпорядочномъ ходѣ ума человѣкъ нерѣдко замѣчаетъ извѣстное направленіе и зависимость одной мысли отъ другой. Кто бы не счелъ въ высшей степени нелѣпымъ этотъ вопросъ, сдѣланный однимъ господиномъ во время нашей теперешней междуусобной войны: что стоилъ римскій сребренникъ? Однако я тотчасъ увидѣлъ всю ту цѣпь мыслей, которая должна была привесть его къ этому вопросу. Мысль о войнѣ возбудила въ немъ мысль о выдачѣ короля его врагамъ, мысль объ этой выдачѣ навела на мысль о выдачѣ Христа; отсюда мысль о 30 сребренникахъ, а изъ мысли о цѣнѣ измѣны вытекъ и странный вопросъ, — и все это совершилось въ одну минуту, потому что мысль быстра.»

«Потому что мысль быстра!» Вотъ въ высшей степени простое, но многозначащее замѣчаніе. Разсужденіе о литературныхъ достоинствахъ не входитъ въ задачу нашей исторіи; но le style c'est l'homme, какъ говоритъ Бюффонъ,» (*), и въ этомъ случаѣ мы не можемъ не обратить вниманія на слогъ Гоббса. Простое, мѣткое замѣчаніе, которымъ онъ заключаетъ вышеприведенное мѣсто, перешло бы подъ перомъ многихъ изъ новѣйшихъ писателей въ восклицанія, въ родѣ слѣдующихъ: «Какъ изумительна мысль; какъ она могущественна! какъ таинственна. Въ своемъ молніеобразномъ полетѣ она облетаетъ пространство и превращаетъ прошедшее въ настоящее!» Двумя, тремя простыми, ясными словами Гоббсъ производитъ болѣе глубокое впечатлѣніе, чѣмъ вся надутая высокопарность періода, испещреннаго восклицательными знаками. Въ этомъ заключается могущество его слога. Это также составляетъ и отличительную черту его умозрѣній. Какъ бы ни были они ошибочны, въ нихъ нѣтъ ничего туманнаго. Вообще у Гоббса не замѣтно ни малѣйшаго притязанія казаться глубокимъ. Онъ ясно выражаетъ ту истину, которую ясно видитъ, и не выдаетъ за видѣнное то, чего не видѣлъ.

(*) Я оставляю это мѣсто безъ измѣненія, какъ оно было въ первомъ изданіи, чтобъ имѣть случай указать на общераспространенное заблужденіе. У Бюффона нѣтъ такого изрѣченія: le style c'est l'homme; говоря въ своемъ Discours de Reception à l'Academie о томъ, что только слогъ можетъ дать безсмертіе сочиненіямъ, потому что матеріалы для нихъ подготовляются уже предшествующими вѣками и скоро дѣлаются общимъ достояніемъ, онъ выражается такъ: «*Ces choses sont hors de l'homme*; *le style est de l'homme*». Громадная разница между словами *le style c'est l'homme* ; *le style est de l'homme*. Какой-то французскій писатель привелъ это мѣсто ошибочно на память, и тысячи людей повторяютъ за нимъ ошибку безъ малѣйшаго колебанія, хотя при этомъ изложеніи изреченіе Бюффона стало чистѣйшею нелѣпостію.

Изложенные имъ принципы привели его къ одному важному заключенію: «Все что мы воображаемъ, *конечно*. Поэтому у насъ не существуетъ никакой идеи, никакого представленія о томъ, что мы называемъ *безконечнымъ*. Ни въ чьемъ умѣ не можетъ возникнуть образъ безконечнаго величія, понятіе о безконечной быстротѣ, безконечномъ времени или безконечной силѣ. Называя что-нибудь безконечнымъ, мы выражаемъ этимъ только, что мы не въ состояніи постичь конца и предѣловъ названной вещи: мы выражаемъ понятіе не о вещи, а о нашей собственной неспособности. Поэтому слово Богъ употребляется не для того, чтобы мы могли понять его, ибо онъ непостижимъ и его сила и величіе недоступны разуму, — но для того, чтобы мы чтили его. Такъ какъ все, что мы понимаемъ, предварительно ощущается нашими чувствами все сразу или по частямъ, то *человѣкъ не можетъ имѣть мысли, которая бы представляла что-нибудь такое, что не подлежитъ чувствамъ!*»

Мнѣніе вполнѣ откровенное, какъ видите, но справедливо ли оно? Съ точки зрѣнія Гоббсовыхъ принциповъ оно неопровержимо. Заблужденіе его заключается въ томъ, что онъ принимаетъ всѣ наши *мысли* за *образы*. Это до такой степени невѣрно, что даже не всѣ наши *ощущенія* способны создавать образы. Какіе образы даетъ намъ ощущеніе жара или холода, музыки или вкуса?

Собственное сознаніе каждаго человѣка должно убѣждать его въ томъ, что не всегда мысли суть образы. Оно должно также убѣждать его, что онъ имѣетъ идею, понятіе, представленіе, фикцію (все равно какъ ни назовите) безконечнаго. Когда онъ пытается представить эту идею въ образѣ, то этотъ образъ безъ сомнѣнія конеченъ, иначе онъ и не былъ бы образомъ. Но онъ можетъ думать о ней,

онъ можетъ разсуждать о ней. Это и называется *мыслью*. Эта мысль находится въ его умѣ, хотя и неизвѣстно, какимъ образомъ она запала туда. Неполнота Гоббсовой психологіи заключается въ неспособности ея отвѣтить на этотъ вопросъ. Если принятое имъ положеніе вѣрно, *nihil est in intellectu, quod non primus fuerit in sensu*, то этотъ вопросъ неразрѣшимъ; или вѣрнѣе, самое существованіе этого вопроса составляетъ практическое опроверженіе его положенія.

Мы потому стараемся съ наибольшей ясностію выказать матеріализмъ Гоббса, чтобъ подготовить читателя къ правильной оцѣнкѣ Локка, который принадлежитъ къ числу наименѣе понятыхъ писателей. Гоббсъ въ VI главѣ своей «Человѣческой природы», весьма тщательно опредѣлилъ, что онъ подразумѣваетъ подъ знаніемъ. «Существуетъ легенда, говоритъ онъ», о человѣкѣ, который утверждалъ, что былъ чудотворно изцѣленъ отъ природной слѣпоты Св. Альбаномъ или какимъ-то другимъ святымъ въ городѣ Сентъ-Альбанѣ. Герцогъ Глостерскій, находившійся въ это время тамъ, пожелалъ удостовѣриться въ истинѣ чуда и спросилъ у исцѣленнаго: какой это цвѣтъ? тотъ отвѣтилъ: зеленый, и тѣмъ выдалъ себя и былъ наказанъ за обманъ,—потому что хотя, съ помощью возвращеннаго чудомъ зрѣнія, онъ и могъ различать красный, зеленый и всѣ другіе цвѣта не хуже того, кто задалъ ему этотъ вопросъ, но никакъ не могъ онъ знать съ перваго разу, который цвѣтъ называется зеленымъ, который краснымъ или какимъ другимъ именемъ.

«Изъ этого мы видимъ, что существуютъ *два рода* знанія: одно есть ни что иное, какъ *чувственное ощущеніе*, или *первоначальное* знаніе и *воспоминаніе* о немъ; другое же называется *наукой*, или *знаніемъ предложеній* и названія вещи; это второе знаніе вытекаетъ изъ *разума*. И тотъ и другой родъ знанія есть ни что иное какъ опытъ; первое есть опытъ вліянія вещей, дѣйствующихъ на насъ *извнѣ*, — второе же есть опытъ употребленія *названій*. Но такъ какъ всякій опытъ, какъ я сказалъ, есть «ни что иное, какъ воспоминаніе, то и все знаніе есть воспоминаніе.»

Въ этомъ отрывкѣ слово разумъ можетъ дать поводъ къ недоразумѣнію. Вотъ какъ въ другомъ мѣстѣ Гоббсъ опредѣляетъ разумъ: «Когда рѣчь возбуждаетъ въ человѣкѣ именно тѣ мысли, которыя

имѣлось въ виду возбудить въ немъ при сопоставленіи словъ этой рѣчи, то говорятъ, что онъ понялъ (уразумѣлъ) ее; разумъ есть ни что иное, какъ восприятіе черезъ слова.»

Мы ограничимся однимъ только указаніемъ на превосходное его замѣчаніе касательно значенія языка, и приведемъ для этого извѣстный его афоризмъ:

«Слова — счеты умныхъ людей, которые пользуются ими только для вычисленій; для глупцовъ же они деньги.»

Мы не имѣли намѣренія представить въ этомъ краткомъ очеркѣ полной оцѣнкой Гоббса и не упомянули даже о тѣхъ его доктринахъ, которыя сдѣлали его знаменитымъ. Но цѣль наша вполнѣ достигнута, если намъ удалось выяснить предъ читателемъ то положеніе, какое занимаетъ Гоббсъ въ исторіи психологическихъ умозрѣній.

ГЛАВА II.

Локкъ.

§ 1. Жизнь Локка.

Джонъ Локкъ, — одинъ изъ величайшихъ англійскихъ мыслителей, — родился въ Урингтонѣ, въ Сомерсетширѣ, 29 августа 1632 г. Объ его семействѣ сохранилось мало подробностей; извѣстно только, что отецъ его служилъ въ парламентскомъ войскѣ: фактъ, не лишенный значенія, если вспомнить ту непоколебимую любовь къ свободѣ, которая постоянно одушевляла сына.

Первоначальное образованіе свое Локкъ получилъ въ Вестминстерѣ, гдѣ оставался до 19 или 20 лѣтъ. Потомъ его послали въ Оксфордъ. Этотъ университетъ отличался и въ то время, какъ всегда, своей привязанностью къ старинѣ: прошедшее — его идеалъ; прошедшему принадлежатъ всѣ его симпатіи. Не много найдется людей, которые бы рѣшились отрицать, что въ этомъ уваженіи къ прошедшему есть своя доля хорошаго. Но университетъ, гордившійся тѣмъ, что шелъ позади вѣка, едвали годился для оригинальнаго мыслителя. Локкъ чувствовалъ себя тамъ не на мѣстѣ. Схоластика была признанной философіей Оксфорда. Умъ Локка не могъ находить питательной подобную

пищу. Какъ и великій его предшественникъ Бэконъ, онъ проникся глубокимъ презрѣніемъ къ университетской наукѣ и впослѣдствіи жалѣлъ, что столько времени было потрачено имъ на безплодныя занятія. Такъ глубоко былъ онъ убѣжденъ въ негодности метода школьнаго образованія, что вдался въ другую крайность и сдѣлался рьянымъ сторонникомъ самообученія. Въ этомъ мнѣніи есть своя доля истины. Правда, всѣ великіе люди были по большей части самоучки, — всему, что наиболѣе полезно для него, человѣкъ долженъ выучиться самъ собой, самостоятельно выработать для себя. Ошибка Локкова положенія заключается въ мнѣніи, что всѣ люди *захотятъ* образовывать себя, если будутъ предоставлены сами себѣ. Дѣло въ томъ, что большинство нужно образовывать силой. Коллегіи и школы необходимы для тѣхъ, которые, будучи предоставлены сами себѣ, ни за что не стали бы образовывать себя.

Мнѣніе Локка о томъ, что такое образованный человѣкъ, весьма характеристично. Въ письмѣ къ лорду Петерборо онъ говоритъ: «Вы желаете, чтобы воспитатель вашего сына былъ записнымъ ученымъ. Мнѣ кажется все равно, будетъ ли онъ ученымъ, или нѣтъ: по-моему, достаточно, чтобъ онъ зналъ хорошо по-латыни и имѣлъ общее понятіе обо всѣхъ наукахъ. Главное надо, чтобы онъ былъ человѣкъ благовоспитанный и хорошаго характера.»

Чувствуя отвращеніе къ диспутамъ, которые незаслуженно именовались философскими, Локкъ въ Оксфордѣ посвящалъ себя преимущественно медицинѣ. О познаніяхъ его мы имѣемъ свидѣтельства двухъ людей, совершенно не похожихъ другъ на друга.

Докторъ Сиденгамъ въ дедикаціи къ своимъ замѣчаніямъ на исторію и леченіе острыхъ болѣзней, хвастается тѣмъ, что методъ его одобренъ Джономъ Локкомъ, «который основательно анализировалъ его и который по генію, проницательности и точности сужденій едвали имѣетъ кого выше себя, и мало равныхъ въ настоящее время.» Второй отзывъ даетъ намъ лордъ Шафтебюри послѣ первой встрѣчи съ Локкомъ. Лордъ страдалъ отъ нарыва въ груди. Никто не могъ понять свойства его болѣзни. Локкъ тотчасъ разгадалъ ее. Лордъ послѣдовалъ его совѣту, рѣшился на операцію и былъ спасенъ. Между

ними возникла тѣсная дружба. Локкъ поѣхалъ съ нимъ въ Лондонъ и жилъ тамъ преимущественно у него въ домѣ.

Здѣсь онъ обратилъ свое вниманіе на политическія дѣла. Поѣздки въ Голландію приводили его въ восторгъ. «Счастіе, которымъ наслаждается тамъ народъ подъ правительствомъ, заботливо благопріятствующимъ какъ гражданской, такъ и религіозной свободѣ, съ избыткомъ вознаграждало, по его мнѣнію, суровость климата и однообразіе природы этого непривлекательнаго уголка земли.» (*) Онъ посѣтилъ также Германію и Францію и познакомился тамъ съ различными знаменитостями.

Въ 1670 г. Локкъ начерталъ планъ своего «Опыта о человѣческомъ разумѣ», но окончилъ его только въ 1687 г. Въ 1675 г. разстроенное состояніе здоровья принудило его путешествовать; онъ отправился на югъ Франціи и встрѣтился тамъ съ лордомъ Пемброкомъ, которому и посвятилъ свой «Опытъ». Возвратившись въ 1679 г. онъ снова принялся за свои ученыя занятія въ Оксфордѣ. Но дружба съ Шафтсбюри и либеральныя мнѣнія, которыхъ онъ завѣдомо держался, навлекли на него неудовольствіе двора. Грубый деспотизмъ лишилъ его университетскаго патента. (**) Преслѣдованіе не остановилось на этомъ. Вскорѣ Локкъ былъ вынужденъ покинуть Англію и нашелъ себѣ убѣжище въ Гагѣ. Но гнѣвъ короля преслѣдовалъ его и тамъ и заставилъ удалиться въ самую глубь Голландіи. Тамъ издалъ онъ свое знаменитое «Письмо о терпимости».

Въ Англію Локкъ вернулся только послѣ революціи, и нашелъ здѣсь полную безопасность и радушный пріемъ. Его убѣждали принять на себя важное дипломатическое порученіе въ Германію, но состояніе здоровья не дозволило ему этого. Въ 1690 г. появилось первое изданіе его «Опыта». До этого оно напечатано было въ сокращенномъ видѣ (1688 г.) въ Леклерковой Bibliotheque universelle. Успѣхъ этого «Опыта» былъ громаденъ, и напрасно Варбортонъ старается увѣрить насъ въ противномъ; въ опроверженіе его словъ намъ

(*) Дюгальдъ Стюартъ.

(**) См. Маколей: History of England. I, 545—6.

стоитъ только перечислить быстро слѣдовавшія другъ за другомъ изданія этой книги. Шесть изданій въ 14 лѣтъ (*), въ то время когда книги распродавались гораздо медленнѣе, чѣмъ теперь, служатъ, кажется, достаточнымъ доказательствомъ справедливости нашего замѣчанія.

«Опытъ» вызвалъ противъ себя горячія нападенія. Скоро Локкъ увидѣлъ себя вынужденнымъ вступить въ полемику съ Вустерскимъ эпископомъ Стилингфлитомъ. Политическія пренія увлекли его и онъ написалъ «Трактатъ о правительствѣ». Около этого же времени познакомился онъ съ сэромъ Исаакомъ Ньютономъ; лордъ Кингъ сообщаетъ въ своей біографіи Локка нѣсколько извлеченій изъ ихъ интересной корреспонденціи.

Хотя Локкъ и былъ слабаго здоровья, но онъ велъ всегда жизнь весьма умѣренную и дожилъ до 72 лѣтъ, — славный возрастъ для человѣка, изучавшаго и мыслившаго. Онъ умеръ на рукахъ своего друга леди Мэшэмъ, 28 октября 1704 г.

§ 2. Духъ произведеній Локка.

Нападки на Локка были долгое время въ модѣ. Косвенныя насмѣшки надъ его «поверхностью» встрѣчаются безпрестанно въ сочиненіяхъ людей, воображающихъ, что мысль ихъ глубока, потому что по причинѣ ея мутности не видно ея мелкаго дна. Матеріализмъ Локка служитъ любимой темой для разглагольствованія этихъ писателей. Они утверждаютъ, что принципы Локка «приводятъ къ скептицизму». Но спрашивается: кого?

(*) Авторъ статьи «Локкъ» въ Encyc. Brit. говоритъ, что 4-е изданіе появилось въ 1700 г. Викторъ Кузенъ повторяетъ это показаніе, и добавляетъ что 5-е изданіе приготовлялось къ печати, когда смерть застигла автора; это 5-е изд. появилось въ 1705 г. Не знаемъ, на основаніи какого авторитета говорятъ оба эти писателя; чтобы убѣдиться въ ихъ заблужденіи, стоитъ только обратиться къ Локкову «Посланію къ читателю», гдѣ въ послѣднемъ параграфѣ говорится, что изданіе, вышедшее тогда подъ редакціей самого Локка, было 6-мъ.

Другіе стараются унизить Локка, утверждая, что онъ только заимствовалъ и популяризировалъ идеи Гоббса. Газлитъ, метафизикъ-мыслитель, полный остроумія, но какъ писатель не отличающійся ни логичностью, ни строгой обдуманностью, прямо говоритъ, что Локкъ все заимствовалъ у Гоббса. Уевель повторяетъ это обвиненіе, но выражаетъ его опредѣленнѣе. Онъ говоритъ: «Гоббсъ уже высказалъ тѣ основныя доктрины о происхожденіи и свойствѣ знанія, которыя Локкъ развивалъ впослѣдствіи.»

Въ другомъ мѣстѣ Уевель говоритъ: «Локкъ обязанъ своимъ авторитетомъ преимущественно интеллектуальнымъ условіямъ времени. Хотя онъ и былъ писателемъ съ большими достоинствами, но не обладалъ ни метафизическимъ глубокомысліемъ, ни философской шириной взгляда, ни прелестью слога, которыя бы давали ему право на то высокое мѣсто, какое онъ занималъ въ европейской литературѣ.»

Изъ нашего изложенія ученія Локка читатель ясно увидитъ, что Локкъ не заимствовалъ своихъ идей отъ Гоббса; но прежде чѣмъ приступать къ этому изложенію, мы приведемъ свидѣтельство сэра Джемса Макинтоша, одного изъ наиболѣе начитанныхъ нашихъ философовъ и который хорошо изучилъ обоихъ этихъ мыслителей:

«Локкъ и Гоббсъ сходятся преимущественно на тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ согласны всѣ философы ихъ вѣка, за исключеніемъ картезіанцевъ. Они расходятся въ самыхъ важныхъ вопросахъ: объ источникахъ знанія, о способности отвлеченія, о существѣ воли; въ двухъ послѣднихъ вопросахъ Локкъ самыми своими ошибками доказываетъ свое глубокое отвращеніе къ ученію Гоббса. Они расходятся нетолько въ своихъ посылкахъ и въ многихъ изъ своихъ выводовъ, но и въ самомъ своемъ философскомъ методѣ. Локкъ былъ чуждъ тѣхъ предразсудковъ, которые бы могли побудить его принять доктрины врага свободы и религіи. Стиль его, со всѣми его недостатками, есть стиль человѣка мыслящаго самостоятельно; а оригинальный стиль никогда не служитъ проводникомъ заимствованныхъ мнѣній (*)».

Приведемъ мнѣніе еще другаго болѣе знаменитаго судьи:

(*) Edinburgh Review за октябрь 1821 г., стр. 242.

«Немного найдется такихъ мыслителей, которымъ современное поколѣніе отдавало бы такъ мало справедливости, какъ Локку. Неоспоримо, что Локкъ есть основатель аналитической философіи ума. Но доктрины его сперва были искажены, а потомъ въ періодъ реакціи съ презрѣніемъ отвергнуты господствующей школой, а въ настоящее время одна изъ воинствующихъ партій философіи смотритъ на него какъ на апостола ереси и софистики; и даже среди людей, все-еще придерживающихся поднятаго имъ знамени, въ послѣднее время возникло стремленіе жертвовать его репутацией въ пользу Гоббса, который былъ, конечно, для своего времени великій писатель и великій мыслитель, но стоитъ ниже Локка нетолько по трезвости сужденія, но даже и по глубинѣ и оригинальности генія. Локкъ — самый искренній изъ философовъ; умозрѣнія его по каждому вопросу носятъ рѣзкую печать самобытности, а между тѣмъ его считали низкимъ плагіаторомъ, и въ тоже время превозносили Гоббса за то, что предвосхитилъ многія изъ его основныхъ доктринъ. Онъ предвосхитилъ очень немногія изъ нихъ и настоящая статья покажетъ намъ, какимъ образомъ совершилось это предвосхищеніе. (Авторъ говоритъ о Локковомъ опроверженіи *Сущностей*). Оба они отвергали схоластическое ученіе о сущностяхъ, но Локкъ понялъ и объяснилъ, что такое эти мнимыя сущности. Гоббсъ вмѣсто того, чтобы объяснить различіе между существенными и случайными свойствами, между существенными и случайными предложеніями, перескакиваетъ чрезъ это различіе и даетъ опредѣленіе, которое годится развѣ только для существенныхъ предложеній и не въ состояніи пояснить, что такое предложеніе вообще». (*)

Правда, Дюгальдъ Стюартъ говоритъ: «намъ кажется несомнѣннымъ, что Локкъ ревностно изучалъ произведенія Гоббса»; но сэръ Д. Макинтошъ, мнѣніе котораго мы привели выше, объяснилъ уже намъ, почему кажется, что Локкъ изучалъ Гоббса. И самъ Стюартъ, говоря, что Локкъ изучалъ Гоббса, вовсе не хочетъ этимъ сказать, что Локкъ заимствовалъ у него главныя свои идеи. Напро-

(*) Милль. System of Logic, t. 1, 150.

тивъ, въ одной превосходной замѣткѣ онъ прямо говоритъ, что *великій принципъ рефлексіи* вполнѣ принадлежитъ Локку. «Это было нетолько шагомъ впередъ противъ Гоббса, но исправленіемъ заблужденія, лежащаго въ самомъ корнѣ Гоббсовой системы.» (*)

Можетъ показаться невѣроятнымъ, что Локкъ никогда не читалъ Гоббса, но мы убѣждены въ этомъ. Фактъ этотъ, какъ и многіе другіе ему подобные, доказываетъ только, какъ незначительно было число читанныхъ имъ книгъ. По его отзывамъ о Гоббсѣ никакъ нельзя заключить, чтобъ онъ читалъ его. Только два раза упоминаетъ онъ о немъ, и то мелькомъ и такъ странно, что почти убѣждаетъ въ своемъ незнакомствѣ съ нимъ. Въ первый разъ въ своемъ отвѣтѣ епископу Вустерскому, гдѣ, нелѣпо сопоставляя Гоббса со Спинозою, онъ говоритъ: «Я не настолько изучалъ Гоббса и Спинозу, чтобы сказать, каковы были ихъ мнѣнія на этотъ счетъ, но вѣроятно найдутся люди, которые сочтутъ вашъ авторитетъ выше авторитета *этихъ справедливо порицаемыхъ писателей.*» Выраженіе «я не на столько изучалъ» и пр. очевидно равнозначительно выраженію.—Я никогда не читалъ этихъ справедливо порицаемыхъ писателей. Во второй разъ онъ просто говоритъ: «Приверженецъ Гоббса сказалъ бы вѣроятно». Въ настоящее время у насъ нѣтъ подъ рукой самого этого мѣста, но дѣло шло о какомъ-то нравственномъ вопросѣ.

Всѣ изложенные нами факты представляютъ, конечно, только отрицательное свидѣтельство. Болѣе положительнымъ доказательствомъ можетъ служить, однако, тотъ фактъ, что Гоббсова доктрина о сцѣпленіи идей, столь ясная для пониманія и столь важная по своему значенію, была совершенно неизвѣстна Локку. Локково изложеніе этого закона далеко не такъ удовлетворительно, какъ Гоббсово: онъ не въ такомъ совершенствѣ совладалъ съ нимъ; между тѣмъ, еслибъ онъ читалъ Гоббса, то конечно изложилъ бы его лучше. Одинъ уже тотъ фактъ, что онъ не включилъ этого закона съ самаго начала въ свое сочиненіе, а прибавилъ уже впослѣдствіи въ особой главѣ при четвертомъ или пятомъ изданіи, служитъ сильнымъ доводомъ въ пользу незнакомства его съ произведеніями Гоббса, потому что самый законъ такъ ясенъ и очевиденъ, что не можетъ не убѣдить сразу въ своей истинности.

(*) Dissertation on the progress of Metaph. Philosophy, стр. 235. (Гамильтоновское изд.). Замѣтка очень длинна и интересна.

Странно, что люди, читавшіе Локка, могутъ сомнѣваться въ его оригинальности. Мы едва ли можемъ назвать другаго писателя, сочиненія котораго носили бы такую неоспоримую печать того, что «авторъ, не довольствуясь празднымъ существованіемъ насчетъ подаяній, заставлялъ работать собственную мысль надъ изысканіемъ и изслѣдованіемъ истины.» Еще страннѣе, что люди, читавшіе Локка, могутъ сомнѣваться въ силѣ его ума. Терпѣливая пытливость, составляющая вообще отличительную черту всѣхъ философовъ, была у Локка въ болѣе значительной степени, чѣмъ у кого-либо другаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ былъ щедро одаренъ здравымъ смысломъ, качествомъ, которое, по замѣчанію Гиббона, встрѣчается рѣже геніальности. Въ этихъ двухъ качествахъ и въ его простомъ, народномъ мужественномъ стилѣ видимъ мы лучшій типъ англійскаго ума Простота его пріемовъ, преданность дѣлу безъ фанатизма, его искренняя, честная любовь къ истинѣ, глубина и логичность его мыслей — всѣ эти качества невольно внушаютъ читателю любовь и уваженіе, хотя и не ослѣпляютъ его. Въ книгѣ Локка вы найдете честныя мысли великаго, честнаго англичанина. Это—продуктъ мужественнаго ума, яснаго, правдиваго, прямаго. Тутъ нѣтъ туманныхъ формулъ,—нѣтъ риторическихъ фигуръ,—нѣтъ низкой лести низкимъ предразсудкамъ,—нѣтъ присвоенія себѣ мудрости оракула,—нѣтъ игры словами. Многіе писатели прикрываютъ свою пустоту покровомъ словъ, которыя кажутся глубокими, потому что они темны, — и Локкова простота вводитъ въ заблужденіе поверхностнаго читателя, который приходитъ къ мысли, что такія простыя вещи очевидны сами собой.

Хотя Локкъ и былъ терпѣливымъ, осторожнымъ мыслителемъ, но онъ не былъ мыслителемъ робкимъ; въ то время, когда всѣ ученые кричали объ опасности гипотезъ, вообразивъ, что нелѣпыя заблужденія схоластиковъ и алхимиковъ возникли вслѣдствіе употребленія гипотезъ, — въ то время, когда самого великаго Ньютона довели до нефилософской похвальбы hypotheses non, fingo, — нашъ мудрый Локкъ,

къ чести своей проницательности, оцѣнилъ ихъ по достоинству. Онъ говоритъ:

«Мы можемъ для объясненія феноменовъ природы употреблять вѣроятныя гипотезы. Правильно построенныя, гипотезы служатъ большимъ пособіемъ для памяти и часто направляютъ насъ къ новымъ открытіямъ. Но мы не должны принимать ихъ слишкомъ поспѣшно (къ чему весьма склонны умы, желающіе постоянно проникнуть въ причины вещей и опереться на принципы), пока не разсмотримъ внимательно всѣхъ частностей, не подвергнемъ различнымъ опытамъ предметъ, по поводу котораго строимъ свою гипотезу, и не удостовѣримся, что ни одинъ изъ этихъ опытовъ не противорѣчитъ ей,—пока не убѣдимся, что наши принципы могутъ удовлетворить всѣмъ нашимъ требованіямъ, что, объясняя вполнѣ удовлетворительно одно явленіе природы, они также состоятельны и пригодны для объясненія другаго; главное, должны мы остерегаться, чтобы названіе принциповъ не обманывало насъ, не импонировало намъ, не навязывало за неоспоримую истину того, что въ дѣйствительности составляетъ развѣ только весьма сомнительную гипотезу, каково большинство гипотезъ (я чуть не сказалъ всѣ) натуральной философіи.»

Локкъ не старался удивить; онъ искалъ истины и желалъ, чтобы всѣ люди слѣдовали его примѣру. Онъ безъ труда мѣнялъ свои мнѣнія, когда находилъ ихъ ошибочными,—охотно отказывался отъ идей, высказанныхъ имъ въ незрѣлой формѣ, «считая болѣе насущной потребностью», какъ онъ говоритъ, «покинуть и отказаться отъ собственнаго мнѣнія, когда оно противорѣчитъ истинѣ, чѣмъ возставать противъ чужаго.» Онъ питалъ справедливое и неизлечимое недовѣріе ко всѣмъ фоліантамъ, «напичканнымъ темными, двусмысленными выраженіями.» Онъ зналъ, какъ часто люди любятъ прибѣгать къ игрѣ словами, иногда сознательно, а иногда и безсознательно; и, по его мнѣнію, такое обращеніе съ словомъ всегда вредно. «Неопредѣленныя, безсодержательныя формы рѣчи и злоупотребленія словами долго слыли за мистеріи науки; не идущія къ дѣлу слова, лишенныя вовсе смысла, или имѣющія его весьма мало, получили въ силу авторитета такое право слыть за глубокую ученость и возвышенныя умозрѣнія, что не легко убѣдить произносящихъ или слушающихъ ихъ, что слова эти

служатъ только покрышкой невѣжества и помѣхой истинному знанію. Низверженіе этого святилища тщеславія и невѣжества будетъ, я полагаю, немалой услугой для человѣческаго разума.» Локкъ отличался аналитическимъ умомъ. Онъ стремился понять и объяснить предметъ, а не къ тому, чтобы только написать какія-нибудь риторическія фразы. Для него много было мистерій, до которыхъ онъ и не желалъ касаться; онъ зналъ, что человѣческія способности ограничены, и почтительно примирялся съ невѣдѣніемъ о томъ, что выходило изъ области его пониманія; но, преклоняясь предъ тѣмъ, что таинственно по самому существу своему, онъ не хотѣлъ допустить, чтобы завѣса таинственности окружала предметы, доступные разуму. Пусть таинственное остается таинственнымъ, но мнимо-таинственное должно быть предъявлено на свѣтъ дня. Познайте границы вашего разума—*за* эти границы безумно пытаться проникнуть; но *въ* этихъ границахъ глупо оставаться во мракѣ и видѣть во всемъ таинственное, всему дивиться и утверждать, что вещи не могутъ быть такъ просты, какъ представляются, что будто подъ ними скрывается нѣчто болѣе глубокое, чѣмъ то, что мы видимъ.

Для умовъ, иначе устроенныхъ, для людей, любящихъ блуждать въ туманныхъ сферахъ умозрѣнія, чувствующихъ себя въ своей сферѣ только когда обрѣтаются въ интеллектуальномъ полумракѣ, — для такихъ людей Локкъ естественно долженъ быть весьма непривлекателенъ. Онъ не льститъ ни одному изъ ихъ предразсудковъ, не сходится ни съ одной изъ ихъ тенденцій. Принимая мракъ за глубину, они обвиняютъ его въ поверхности. Совы называютъ орла слѣпымъ. Имъ нуженъ полумракъ, а онъ

«Наслаждается улыбкою Зевеса.»

Они смѣются надъ его «поверхностностью». Я читалъ Локка въ молодости и былъ отъ него въ восторгѣ; но голословныя насмѣшки и обвиненія, такъ часто раздающіяся противъ него, произвели на меня то дѣйствіе, что я заподозрилъ свой восторгъ въ необдуманности. Пословица говоритъ: «Стоитъ только набросать грязи, и кто-нибудь навѣрное запачкается.» Такъ случилось и съ Локкомъ. Постоянные нападки извратили отчасти его образъ и въ моемъ умѣ. Однако пришло время,

*

когда, задумавъ писать эту исторію, я долженъ былъ снова перечесть «Опытъ о человѣческомъ разумѣ», перечесть внимательно, съ перомъ въ рукѣ. Образъ Джона Локка снова ожилъ во мнѣ и ожилъ на этотъ разъ ярче прежняго. Я никогда не сомнѣвался въ его скромности, честности, правдивости и прямотѣ; но теперь сила и оригинальность его ума, непринужденность его разговорнаго стиля, терпѣливый анализъ, посредствомъ котораго онъ открываетъ намъ такіе обширные пути для мысли, и главное, —мужественность его истинно-практическаго ума, произвели на меня такое сильное впечатлѣніе, что я не нахожу лучшаго отвѣта его критикамъ, какъ сказать: «*Прочтите его*». Общеніе съ такимъ умомъ принесетъ громадную пользу. Онъ подсказываетъ столько же, сколько учитъ; мы вполнѣ раздѣляемъ мнѣніе, что объ его «Опытѣ» невозможно говорить безъ глубочайшаго благоговѣнія. Составляя эпоху въ философіи, это произведеніе одинаково привлекаетъ и великимъ значеніемъ (даже по настоящее время) высказанныхъ въ немъ мыслей, и благородной преданностью къ истинѣ, и плѣнительной, трогательной задушевностью, и простотой; всѣми этими качествами Локкъ не только самъ обладаетъ, но имѣетъ даръ передавать ихъ и читателямъ.

§ 3. Методъ Локка.

«Можно сказать, что Локкъ создалъ науку метафизики,» говоритъ Д'Аламберъ, «также какъ Ньютонъ создалъ физику... Онъ не прибѣгалъ къ книгамъ, чтобъ понять душу, ея идеи и привязанности; книги направили бы его на ложную дорогу; онъ довольствовался тѣмъ, что углублялся въ самого себя, и послѣ долгаго самосозерцанія — если можно такъ выразиться — онъ представилъ въ своемъ «Опытѣ» зеркало, въ которомъ видѣлъ свое отраженіе. Однимъ словомъ, онъ свелъ метафизику на то, чѣмъ она должна быть, а именно на опытную физику души.» (*)

(*) «En un mot il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être, en effet, la physique experimentale de l'âme.»—Discours Prélim. de l'Encyclopédie.

Это — великая похвала и отъ великаго авторитета; но намъ кажется, что ее можно принять не иначе какъ съ нѣкоторыми оговорками. Локкъ не сдѣлалъ ни одного великаго открытія, которое произвело бы переворотъ въ наукѣ. Онъ даже не первый обратилъ свой взоръ на внутренній міръ. Декартъ и Гоббсъ жили до него.

Но у Локка былъ свой методъ, исключительно ему принадлежащій. Другіе до него бросали бѣглый взглядъ на свой внутренній міръ и разсуждали о томъ, что тамъ видѣли. Онъ первый терпѣливо прослѣдилъ процессы своего ума, чтобы схватить мимолетныя мысли и выкрасть у нихъ тайну ихъ комбинацій. Онъ основатель новѣйшей психологіи. Онъ смѣло и научно свелъ философскіе вопросы къ первичному вопросу о предѣлахъ человѣческаго разума. Онъ положилъ начало *исторіи* развитія и комбинацій нашихъ мыслей. Другіе довольствовались мыслями въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ представлялись имъ; Локкъ терпѣливо изслѣдовалъ *происхожденіе* всѣхъ нашихъ мыслей.

Викторъ Кузенъ — котораго страсть къ фразерству ставитъ въ постоянный антагонизмъ съ яснымъ анализирующимъ Локкомъ—обвиняетъ Локка и его школу за то, что они считали вопросъ о происхожденіи нашихъ идей основнымъ вопросомъ. «Съ Локка» — говоритъ онъ— вошло въ обыкновеніе ссылаться на дикихъ и дѣтей, надъ которыми такъ трудно производить наблюденія; по отношенію къ первымъ мы должны вѣрить разсказамъ путешественниковъ, нерѣдко предубѣжденныхъ и не знающихъ языка посѣщаемой ими страны, а по отношенію ко вторымъ (дѣтямъ) мы принуждены довольствоваться весьма сомнительными признаками.» (*)

Для насъ непонятно, какимъ образомъ Локкъ, собирая факты относительно возникновенія идей, могъ бы избѣжать ссылки на дикихъ и дѣтей; такой пріемъ нераздѣленъ съ психологическимъ методомъ. Упорство, съ которымъ люди принимаютъ постоянно неразрывныя ассоціаціи своихъ идей за неоспоримыя, за первичныя и универсальныя истины, служитъ однимъ изъ самыхъ обильныхъ источниковъ заблуж-

(*) Histoire de la Philos. 17 leçon.

денія. Стоитъ только слегка проанализировать умы, удаленные отъ вліяній, воспитывающихъ эти ассоціаціи идей, и вы убѣдитесь, что это только ассоціаціи, а отнюдь не универсальныя истины. Люди пришли къ ложнымъ выводамъ именно оттого, что изучали умъ въ его развитомъ состояніи, но еслибъ они сравнили свой анализъ съ анализомъ ума, нетронутаго культурой, то ихъ освѣтилъ бы проблескъ истины. Возражать противъ Локкова пріема могутъ только тѣ люди, которые изучаютъ психологію, не ознакомившись предварительно съ физіологіей; а это—чего они и не подозрѣваютъ—все равно, что изучать функціи, не зная органовъ. Локкъ первый систематически искалъ въ исторіи развитія ума отвѣтовъ на многіе основные вопросы психологіи; и его порицали за это, точно также какъ современники Джона Гонтера, собратья по профессіи, смѣялись надъ великимъ анатомомъ за то, что онъ искалъ въ сравнительной анатоміи разрѣшенія многихъ анатомическихъ проблеммъ. Въ настоящее время всякій изучающій естественныя науки знаетъ, что сравнительная физіологія и эмбріологія служатъ надежнѣйшими руководителями во всѣхъ біологическихъ вопросахъ, потому что въ нихъ мы встрѣчаемъ тѣ же задачи, но только освобожденныя отъ сложныхъ формъ, мѣшающихъ нашимъ изысканіямъ въ высшихъ и болѣе развитыхъ организмахъ. Локкъ ясно видѣлъ ту ошибку философовъ, что они принимаютъ свои умы за типы человѣческаго ума, тогда какъ ихъ умы, полные ложныхъ мнѣній, затемнѣнные предразсудками, отнюдь не могутъ быть приняты за типы; если даже допустить, что большая часть ихъ мнѣній *вѣрна*, то всетаки эти вѣрныя мнѣнія не составляютъ общаго достоянія всѣхъ умовъ. Локкъ искалъ рѣшенія своихъ вопросовъ въ такихъ умахъ, которые были чужды подобныхъ искаженій.

Цѣлью его было «изслѣдованіе *возникновенія*, *достовѣрности* и *объема* человѣческаго знанія». На это изслѣдованіе навелъ его разговоръ съ друзьями. Когда въ горячихъ спорахъ, говоритъ онъ, «мы выбивались изъ силъ, не подходя ни на шагъ ближе къ рѣшенію мучившихъ насъ сомнѣній, мнѣ пришло на мысль, что мы слѣдуемъ *по ложному пути*,—что прежде чѣмъ пускаться въ изысканія подобнаго рода, необходимо проанализировать наши способности и *посмотрѣть, какіе предметы доступны и какіе недоступны нашему разуму*.»

И тогда онъ начерталъ себѣ слѣдующій планъ: «Вопервыхъ, я изслѣдую возникновеніе тѣхъ идей, понятій, или какъ бы вы ихъ не назвали, которыя человѣкъ наблюдаетъ и сознаетъ въ своемъ умѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ изслѣдую процессъ, посредствомъ котораго онѣ являются въ разумѣ.»

«Вовторыхъ, я постараюсь раскрыть, какого рода знаніе пріобрѣтаетъ разумъ помощью этихъ идей,—достовѣрность, очевидность и объемъ этого знанія.»

«Втретьихъ, я изслѣдую свойства и основанія вѣры или мнѣнія; подъ вѣрой или мнѣніемъ я разумѣю то, когда мы признаемъ какое-нибудь предложеніе истиннымъ, не имѣя объ его истинности достовѣрнаго знанія; при этомъ мы будемъ имѣть случай разсмотрѣть причины и степени такого признанія истинности.»

Слова эти заключаютъ въ себѣ именно отвѣтъ на тотъ часто встрѣчающійся вопросъ, какое значеніе имѣетъ изслѣдованіе Локка о врожденныхъ идеяхъ. «Для Локка и его школы»—справедливо замѣчаетъ Кузенъ—«изученіе разума есть изученіе идей; взглядъ этотъ подалъ поводъ къ образованію вошедшаго въ моду за послѣднее время слова идеологія, которымъ обозначаютъ науку разума.» Дѣйствительно, какъ мы уже сказали, возникновеніе идей составляетъ важнѣйшій изъ вопросовъ; на немъ основывается вся проблемма философіи.

Способомъ возникновенія нашихъ идей условливается и ихъ состоятельность. Если онѣ ростутъ и развиваются человѣческимъ путемъ, то необходимо должны подлежать человѣческимъ ограниченіямъ. По прекрасному замѣчанію Паскаля: «Si l'homme commençait par s'étudier lui-même, il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment pourrait-il se faire qu'une partie connût le tout?»

Локкъ далъ намъ нѣсколько довольно интересныхъ указаній, какъ относились его современники къ вопросу о врожденныхъ идеяхъ. «Мнѣ говорили, что многіе осудили мое коротенькое извлеченіе изъ этого «Опыта», напечатанное въ 1688 г., даже и не читавъ его; услыхавъ, что въ немъ отрицаются врожденныя идеи, они поспѣшили заключить, что непризнаніе существованія врожденныхъ идей необходимо должно вести за собой отрицаніе понятія о духахъ, или отрицаніе доказательствъ о ихъ существованіи.» Перечисляя содержаніе главы, по-

священной опровержению врожденныхъ идей, онъ говоритъ: «Не знаю, насколько это можетъ показаться нелѣпымъ для мастеровъ философіи, да и вообще *едвали кто согласится съ этимъ мнѣніемъ съ перваго разу.*» И въ другомъ мѣстѣ: «Это сомнѣніе во врожденныхъ принципахъ должно вызвать сильное порицаніе со стороны людей, которые увидятъ въ немъ потрясеніе старыхъ основъ знанія и достовѣрности; но я убѣжденъ что путь, которому я слѣдовалъ, установляетъ эти основанія прочнѣе, потому что онъ согласенъ съ истиной.»

Методъ Локка былъ чисто психологическій. Хотя Локкъ и былъ студентомъ медицины, но никогда не предавался физіологическимъ умозрѣніямъ, которыя такъ любили его преемники, Гартли и Дарвинъ. Идеи и только идеи были предметомъ его анализа. Догальдъ Стюартъ замѣтилъ, что въ его «Опытѣ» нѣтъ ни одного мѣста, отзывающагося анатомическимъ театромъ, или химической лабораторіей.

Мы уже говорили о *позитивизмѣ* Бэкона; позитивизмъ Локка теперь самъ будетъ говорить за себя, его собственными словами: «Если этимъ изслѣдованіемъ природы разума я раскрою силы его, объемъ этихъ силъ, какіе предметы имъ доступны и какіе недоступны, то, надѣюсь, это можетъ убѣдить дѣятельный умъ человѣка относиться осторожнѣе къ вещамъ, превышающимъ его пониманіе, — останавливаться, когда онъ достигаетъ крайнихъ предѣловъ того, что уму доступно,—*мириться съ незнаніемъ вещей, которыя по изслѣдованіи окажутся превышающими наши способности.* Тогда, можетъ быть, мы не будемъ такъ скоры на поднятіе вопросовъ ради хвастовства своимъ всеобъемлющимъ знаніемъ, не будемъ мучить себя и другихъ вещами, для которыхъ разумъ нашъ не пригоденъ, о которыхъ мы не можемъ составить въ своемъ умѣ никакихъ ясныхъ, отчетливыхъ представленій, или (какъ это нерѣдко случалось) о которыхъ не имѣемъ даже вовсе никакого понятія. Люди должны быть довольны тѣмъ, что Богъ счелъ нужнымъ для нихъ, потому что Онъ далъ имъ, какъ говоритъ Св. Петръ, *πάντα πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν*, все, что необходимо для удобства жизни и для знанія добродѣтели,— Онъ далъ имъ возможность открывать все, что ведетъ къ счастью въ этой жизни и способствуетъ къ достиженію блаженства въ бу-

дущей. Какъ бы ни было далеко ихъ знаніе отъ всеобъемлющаго или совершеннаго пониманія всего существующаго, но оно обезпечиваетъ имъ ихъ великіе интересы; свѣтъ этого знанія достаточенъ, чтобы вести ихъ къ познанію ихъ Творца и *уразумѣнію собственныхъ обязанностей.* У людей всегда найдется вдоволь дѣла, чтобы занять головы и руки разнообразнымъ, пріятнымъ, привлекательнымъ трудомъ, если они не пойдутъ наперекоръ своему собственному организму и не отбросятъ даровъ, которыми полны ихъ руки, потому что не въ состояніи захватить все.

«*У насъ не будетъ повода жаловаться на ограниченность нашего ума, если только мы займемъ его тѣмъ, что намъ полезно и на что онъ способенъ;* было бы слишкомъ непростительно и дѣтски мелочно не цѣнить надлежащимъ образомъ нашего знанія и не совершенствовать нашъ разумъ для цѣлей, ради которыхъ онъ намъ данъ, потому что есть вещи, которыя находятся внѣ его предѣловъ. Праздный, лѣнивый слуга, не желающій заниматься дѣломъ при свѣчахъ, не можетъ оправдываться тѣмъ, что ему нуженъ солнечный свѣтъ. Зажженный въ насъ огонь свѣтитъ довольно ярко для всѣхъ нашихъ цѣлей.

«Измѣривъ свою собственную силу, мы лучше узнаемъ, за что можемъ приниматься съ надеждой на успѣхъ (*); провѣривъ способности собственнаго ума, разсчитавъ, насколько мы можемъ полагаться на нихъ, мы не захотимъ сидѣть сложа руки, не откажемся отъ работы мысли, потому что не можемъ всего обнять нашей мыслью, — а съ другой стороны, мы не будемъ сомнѣваться во всемъ и отрицать всякое знаніе, потому что существуютъ предметы недоступные нашему знанію. Моряку въ высшей степени полезно знать длину своего лота, хотя онъ и не можетъ измѣрить имъ всякую глубину океана. Съ него довольно знать, что этотъ лотъ можетъ ощупать грунтъ въ тѣхъ мѣстахъ, по которымъ онъ направляетъ свой путь и предостеречь его противъ скалъ, о которыя онъ можетъ разбиться... Это

(*) «Истинная причина и корень почти всякаго зла въ наукѣ заключается въ томъ, что, ложно превознося и возвеличивая силы ума, мы не ищемъ ему дѣйствительной опоры.» Бэконъ.

внушило мнѣ первую мысль моего опыта о разумѣ; мнѣ казалось, что для удовлетворительнаго разрѣшенія тѣхъ изслѣдованій, къ которымъ такъ склоненъ человѣческій умъ, нужно сперва разсмотрѣть нашъ собственный разумъ и провѣрить, на сколько хватаетъ его силъ. Безъ такой провѣрки всѣ наши попытки не приведутъ ни къ чему; никогда не достигнемъ мы спокойнаго и вѣрнаго обладанія истинами, которыя ближе всего касаются насъ, если мысли наши будутъ теряться въ обширномъ океанѣ бытія, какъ будто это безграничное пространство составляетъ естественное и неоспоримое достояніе нашего ума, въ которомъ все должно подлежать его рѣшенію и ничто не должно ускользать отъ его пониманія. Неудивительно, что, предаваясь изслѣдованіямъ, превышающимъ силы разума, дозволяя мыслямъ блуждать въ глубинахъ, гдѣ онѣ лишены твердой почвы, люди поднимаютъ вопросы и безконечные споры, которые, не приводя ихъ ни къ какому опредѣленному рѣшенію, служатъ только пищей и поводомъ къ вѣчнымъ сомнѣніямъ и приводятъ ихъ наконецъ къ совершенному скептицизму.»

Рѣзкость, съ которой Локкъ отдѣляетъ себя отъ онтологистовъ, достойна замѣчанія не съ одной только исторической точки зрѣнія; она даетъ тонъ всѣмъ его послѣдующимъ умозрѣніямъ. Налюбовавшись портикомъ, вступимъ въ самый храмъ.

§ 4. Происхожденіе нашихъ идей.

Гоббсъ и Гассенди сказали, что наши идеи возникаютъ изъ ощущеній; *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.* Локкъ, котораго считаютъ только популяризаторомъ Гоббса, утверждалъ, что существуетъ не *одинъ*, а *два* источника идей, а именно: ощущеніе и рефлексія. Рѣзко отдѣляясь отъ защитниковъ врожденныхъ идей, отъ защитниковъ истинъ, независимыхъ отъ опыта, — признавая, что все наше знаніе основано на опытѣ и выводится изъ опыта, онъ не менѣе рѣзко расходится и съ Гассендистами, которые считали ощущеніе единственнымъ источникомъ идей. Онъ говоритъ, что хотя ощущеніе и составляетъ источникъ большей части нашихъ идей, но существуетъ еще «родникъ, изъ котораго опытъ добываетъ

идеи для разума;» и этотъ родникъ, который «*хотя и не есть чувство*, такъ какъ не имѣетъ дѣла съ внѣшними предметами, но очень схожъ съ чувствомъ, и можетъ быть названъ внутреннимъ чувствомъ», — онъ называетъ *рефлексіей*.

Дюгальдъ Стюартъ съ такой наглядностью изобличилъ общепринятое заблужденіе, будто Локкъ былъ главою такъ-называемой сенсаціонной школы, что намъ нечего терять время на рѣшеніе вопроса: признавалъ, или не признавалъ Локкъ, что всякое знаніе имѣетъ своимъ источникомъ чувственное ощущеніе. У Локка можно встрѣтить много фразъ, рѣшительно противорѣчащихъ общепринятому ошибочному взгляду на его ученіе. Догальдъ Стюартъ приводитъ для доказательства нѣсколько цитатъ; но мы полагаемъ, что достаточно будетъ и одной слѣдующей цитаты, чтобы вполнѣ удовлетворительно разъяснить вопросъ. «Хотя — говоритъ Локкъ — рефлексія и не есть чувство,» но можетъ быть по аналогіи разсматриваема какъ внутреннее чувство. Для предупрежденія всякаго неправильнаго истолкованія этихъ словъ мы укажемъ на его доказательство о бытіи Бога, которое онъ суммируетъ въ слѣдующихъ словахъ: «Для меня ясно, что мы имѣемъ болѣе достовѣрное знаніе о существованіи Бога, чѣмъ о существованіи чего-либо другаго, что не доступно непосредственно нашимъ чувствамъ. Мало этого, — можно сказать, что мы знаемъ о существованіи Бога съ большею достовѣрностью, чѣмъ о существованіи чего-либо другаго, что внѣ насъ.» (Кн. IV, гл. X). Локкъ признаетъ чувства источникомъ всякаго *чувственнаго* знанія; а рефлексію источникомъ знанія (если можно такъ выразиться) *идеальнаго*.

Историки не отдали должной справедливости Локку за тотъ громадный шагъ, который онъ сдѣлалъ въ разрѣшеніи великаго вопроса о происхожденіи знанія. Въ то время какъ Лейбница превозносили до небесъ за то, что онъ выразилъ доктрину Локка въ эпиграммѣ, Локка не только лишили того, что ему принадлежитъ, но и пожертвовали имъ его сопернику. Обыкновенно говорятъ: «Локкъ свелъ все наше знаніе къ ощущенію, — явился Лейбницъ и указалъ, что старое изрѣченіе *nihil est in intellectu, quod non prius fueris in sensu* есть только половина истины и прибавилъ къ нему: nisi ipse intellectus.» Но, во-первыхъ, Локкъ не принялъ этого изрѣченія за полную исти-

ну; онъ говорилъ, что рефлексія сотавляетъ второй источникъ идей. Во-вторыхъ, Догальдъ Стюартъ замѣтилъ уже, что Лейбницевская прибавка выражаетъ не болѣе, чѣмъ доктрина Локка, который говоритъ: «Внѣшніе предметы доставляютъ уму идеи объ ощущаемыхъ качествахъ; а умъ доставляетъ разуму идеи объ его собственныхъ процессахъ.» Въ-третьихъ, эпиграмматическая прибавка Лейбница хотя имѣла обыкновенный всѣмъ эпиграммамъ успѣхъ, но не выдерживаетъ критики, какъ и большая часть эпиграммъ. Если не принимать самую фразу за игру словъ, то какъ пошло это выраженіе *умъ въ умѣ*! Человѣкъ, который выразился бы: «У меня нѣтъ денегъ въ кошелькѣ, за исключеніемъ кошелька», едвали бы сказалъ бо́льшую нелѣпость. Говоря, что «въ умѣ не существуетъ ничего, не существовавшаго прежде въ чувствѣ», не подразумѣвали, что умъ тожественъ съ чувствомъ, а хотѣли этимъ выразить только, что всѣ мысли, понятія или представленія ума доставляются ему чувствомъ, что чувства — проводники въ душу.

Д-ръ Уевель одобряетъ эпиграмму и по поводу возраженія противъ нея Шарпа: нельзя сказать, что умъ находится въ умѣ, онъ говоритъ:

«Замѣчаніе это, очевидно, неосновательно; выраженіе: способности разума (которыя составляютъ аргументъ противъ сенсаціонной школы) находятся въ разумѣ, не менѣе правильно, чѣмъ и выраженіе: «чувственныя ощущенія находятся въ разумѣ.»

Мы съ своей стороны замѣтимъ на эти слова д-ра Уевеля, что способности разума вовсе не составляютъ никакого аргумента противъ сенсаціонной школы (если только дѣло идетъ о послѣдователяхъ Локка, а только ихъ Лейбницъ и имѣлъ въ виду) по той простой причинѣ, что школа Локка *никогда* ихъ и не отрицала. (*) Противники

(*) Локкъ неоднократно говоритъ, что процессы ума исходятъ отъ внутреннихъ присущихъ ему силъ. Онъ говоритъ: «Такимъ образомъ первая *способность* человѣческаго разума состоитъ въ томъ, что умъ можетъ воспринимать впечатлѣнія, производимыя на него или внѣшними предметами посредствомъ чувствъ, или *собственными процессами посредствомъ размышленія о нихъ.*» Essay, кн. II, гл. I, § 24.

приписывали ей это отрицаніе, но ни одинъ изъ ея послѣдователей никогда его не высказывалъ. Вопросъ никогда не ставился такимъ образомъ: *Имѣемъ ли мы разумъ, и имѣетъ ли разумъ извѣстныя способности?* Вопросъ состоялъ просто въ томъ: *Какъ возникаютъ наши идеи: суть ли онѣ частью врожденныя, частью пріобрѣтныя, или же всѣ идеи суть пріобрѣтныя, и въ такомъ случаѣ есть ли чувство ихъ единственный источникъ?* На этотъ ясный вопросъ нѣкоторые также ясно отвѣчали: «Всѣ наши идеи возникаютъ изъ чувственнаго ощущенія.» Но Локкъ отвѣчалъ на него иначе; онъ говорилъ: «Чувственное ощущеніе и рефлексія суть источники всѣхъ нашихъ идей.» Лейбницъ же отвѣчалъ такъ: «Въ умѣ нѣтъ ничего, чего не существовало прежде въ чувствѣ, за исключеніемъ самого ума;» прибавка «за исключеніемъ самого ума» совершенно *внѣ* вопроса. А между тѣмъ она вызвало страницы громкихъ восхваленій, въ которыхъ Локка оттирали на задній планъ и обвиняли въ упущеніи такого важнаго факта, что человѣкъ имѣетъ не только чувство, но и умъ. Такое сужденіе о Локкѣ, будучи разъ пущено въ ходъ, сдѣлалось общепризнанной истиной. Люди по большей части поступаютъ какъ овцы, которыя всегда слѣдуютъ за своимъ вожатымъ: одинъ скажетъ на-обумъ, другой на-обумъ повторитъ, третій передаетъ четвертому и такимъ образомъ составляется общепризнанное мнѣніе и передается отъ одного поколѣнія другому, и потомъ тщетно люди, болѣе независимые или болѣе основательные въ своихъ сужденіяхъ, указываютъ на ошибку, обличаютъ ее, но всѣ ихъ обличенія бываютъ обыкновенно безсильны противъ укоренившагося мнѣнія. Я не надѣюсь поколебать вѣковое заблужденіе относительно Локка, но тѣмъ неменѣе я считаю долгомъ указать на него. Локкъ никогда не утверждалъ, чтобы чувства были единственнымъ источникомъ нашего знанія, и Лейбницъ не сказалъ ничего новаго своимъ знаменитымъ: nisi ipse intellectus. *)

(*) Самъ Лейбницъ, проводя это различіе, говоритъ: cela s'accorde assez avec votre auteur de l'Essai, qui cherche une bonne partie des Idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature. — Nouveaux Essais, т. II, гл. I.

Подъ ощущеніемъ Локкъ разумѣетъ дѣйствіе внѣшнихъ предметовъ чрезъ чувства. Умъ тутъ совершенно пассивенъ. Поэтому можно сказать, что чувства доставляютъ уму часть его *матеріала*. Подъ рефлексіей онъ разумѣетъ внутреннее чувство, посредствомъ котораго умъ познаетъ свои собственныя отправленія; это доставляетъ вторую и послѣднюю часть матеріаловъ, изъ которыхъ умъ извлекаетъ знаніе. «Еслибы кто спросилъ», говоритъ онъ, «когда у человѣка возникаютъ мысли?» то на это возможенъ по моему только одинъ отвѣтъ: тогда, когда онъ получаетъ первыя ощущенія. Такъ какъ въ умѣ, повидимому, нѣтъ идей, пока чувства не дадутъ ему ихъ, то мнѣ кажется, что идеи въ разумѣ современны ощущенію.» Въ этихъ словахъ заключается рѣшительное отрицаніе врожденныхъ идей, но отрицаніе весьма незрѣлое и неполное.

Вникая глубже въ вопросъ, мы находимъ, что не только идеи не современны ощущеніямъ, но и сами ощущенія не современны дѣйствію внѣшнихъ предметовъ на наши органы. Наши чувства должны быть предварительно *воспитаны*, т. е. вызваны, развиты. Мы должны прежде научиться видѣть, слышать, осязать. Свѣтъ ударяетъ на ретину ребенка, волны воздуха скользятъ по барабанной перепонкѣ дитяти; но они не производятъ еще ни зрѣнія, ни слуха: они служатъ только приготовленіемъ къ нимъ. Нужны сотни повтореній, чтобъ вызвать такъ-называемыя ощущенія (т. е. опредѣленное чувство, соотвѣтствующее тому, которое данный предметъ производитъ на развитые органы). Нужна извѣстная сумма ощущеній для того, чтобы произвести представленіе; представленіе же есть ни что иное какъ совокупность ощущеній съ присоединеніемъ къ нимъ идеальнаго элемента. Предметы, дѣйствуя на развитое чувство, тотчасъ вызываютъ въ немъ то, что мы называемъ ощущеніями; на неразвитое же чувство они производятъ только смутное впечатлѣніе, которое становится все опредѣленнѣе и опредѣленнѣе по мѣрѣ повторенія. (*)

Платонъ превосходно сравниваетъ душу съ книгой, писцами которой служатъ чувства. (*) Принимая это сравненіе, мы замѣтимъ, что письмо возможно только послѣ ряда упражненій. Рука должна напрактиковаться, прежде чѣмъ достаточно окрѣпнетъ, чтобы выдѣлывать буквы; точно также и чувства выучиваются путемъ упражненія начертывать понятныя изображенія на tabula rasa ума.

(*) См. подробное описаніе этого развитія ощущенія въ Учебникѣ психологіи Бенеке, и далѣе гл. о Гартли и Дарвинѣ.

Локкъ продолжаетъ слѣдующимъ образомъ описаніе возникновенія человѣческаго знанія: «Съ теченіемъ времени умъ начинаетъ размышлять о своихъ собственныхъ операціяхъ надъ идеями, добытыми ощущеніемъ, и такимъ образомъ обогащается новымъ разрядомъ идей, которыя я называю идеями рефлексіи. Тутъ соединяются вмѣстѣ и впечатлѣнія, которыя производятъ на наши чувства внѣшніе предметы, находящіеся внѣ ума, и отправленія самого ума, вызываемыя внутренними, присущими ему силами. Эти отправленія ума, становясь предметами его созерцанія, и составляютъ начало всякаго знанія. Такимъ образомъ, первая способность человѣческаго разума состоитъ въ томъ, что умъ можетъ воспринимать впечатлѣнія, производимыя на него внѣшними предметами чрезъ посредство чувствъ и его собственными отправленіями, когда онъ размышляетъ о нихъ. Это—первый шагъ человѣка къ открытіямъ и основаніе, на которомъ строятся всѣ его понятія въ этомъ мірѣ. Тутъ возникаютъ, на этой почвѣ берутъ свое начало возвышенныя мысли, которыя парятъ подъ облаками и достигаютъ самыхъ небесъ: все пространство, среди котораго блуждаетъ умъ, всѣ отвлеченныя умозрѣнія, которыя возносятъ его повидимому высоко надъ землей, не подвигаютъ ни на іоту далѣе тѣхъ идей, которыя чувство или рефлексія представили его созерцанію.»

Съ заключительными словами этой цитаты не согласится, конечно, ни одинъ онтологистъ. Онтологисты отрицаютъ, что бы ощущеніе и рефлексія были единственные источники умственнаго матеріала. Но послушаемъ, что далѣе говоритъ Локкъ: «Разумъ, разъ снабженный этими простыми идеями, обладаетъ способностью повторять, сравнивать и соединять ихъ съ разнообразіемъ почти безконечнымъ, и такимъ

(*) Philebus, стр. 192. Въ текстѣ переданы не самыя слова Платона, но ихъ смыслъ.

образомъ можетъ составлять по желанію новыя сложныя идеи. Но никакая проницательность, никакой обширный разумъ, никакая быстрота или разнообразіе мысли не въ состояніи воспроизвести въ умѣ хоть одну новую простую идею, не вошедшую въ него вышеозначенными путями.»

Эти слова совершенно ясны и, по нашему мнѣнію, вполнѣ справедливы. А если такъ, то что же станется съ философіей?

§ 5. Элементы идеализма и скептицизма въ Локкѣ.

Послѣдняя выписка естественно приводитъ насъ къ вопросу: какое же мѣсто занимаетъ Локкъ въ великомъ диспутѣ относительно знанія вещей *per se*.

Можемъ ли мы знать вещи, каковы онѣ суть? Декартъ и его послѣдователи находятъ, что можемъ: ихъ критеріумъ—ясность и опредѣленность идей. Локкъ превосходно сказалъ: «Можетъ быть мы и можемъ имѣть *опредѣленныя* идеи о различныхъ родахъ тѣлъ, подлежащихъ нашимъ чувствамъ, но я сомнѣваюсь, чтобы мы могли имѣть *идеи*, *соотвѣтственныя* этимъ тѣламъ.» Наши идеи, какъ онѣ ни ясны, никогда не могутъ быть соотвѣтственны предметамъ, а всегда *субъективны*. Но Локкъ остановился на полпути въ своемъ сознаніи о томъ, что всякое знаніе есть чисто субъективное. Онъ не говорилъ, что всѣ наши идеи суть образы, *копіи* внѣшнихъ предметовъ, но онъ училъ, что наши понятія о такъ-называемыхъ *первичныхъ качествахъ* суть *сходства* съ тѣмъ, что дѣйствительно существуетъ въ тѣлахъ, и прибавлялъ къ этому, что «идеи, вызванныя въ насъ *вторичными* качествами, вовсе не имѣютъ такого сходства. Въ самихъ тѣлахъ не существуетъ ничего подобнаго этимъ идеямъ, а существуетъ только *сила*, *производящая въ насъ извѣстныя ощущенія*.»

Странно, какъ послѣдняя сентенція не навела его на заключеніе, что *всѣ* качества, усматриваемыя нами въ тѣлахъ, суть только силы, производящія въ насъ ощущенія, и что мы приписываемъ причинамъ этихъ ощущеній *форму*, *аналогичную ихъ дѣйствіямъ*. Онъ самъ предостерегаетъ насъ, «что не слѣдуетъ думать (какъ это часто дѣлаютъ), что идеи суть *точные образы и подобія чего-то присущаго предмету*; ощущенія, переходящія въ умъ, *такъ же мало походятъ на нѣчто, существующее внѣ насъ, какъ не походятъ названія, даваемыя нами идеямъ*, *на идеи*, которыя они въ состояніи вызвать въ насъ.» И въ другомъ мѣстѣ: «Невозможно представить себѣ, чтобы Богъ соединялъ идеи съ движеніями (т. е. съ движеніями объектовъ, дѣйствующихъ на чувства), *съ которыми онѣ не имѣютъ ни малѣйшаго сходства*,—невозможно, чтобъ Онъ соединилъ идею боли съ движеніемъ стали, разрѣзающей наше тѣло, такъ какъ съ этимъ движеніемъ идея боли не имѣетъ ни малѣйшаго сходства.»

Эти выдержки свидѣтельствуютъ о томъ, какъ ясно понималъ Локкъ субъективное свойство одной части нашего знанія. Онъ не примѣнилъ свои принципы къ первичнымъ качествамъ, можетъ быть, только благодаря закоренѣлой ассоціаціи идей, слишкомъ глубоко врѣзавшей въ его умъ противоположное мнѣніе. Всѣ охотно соглашаются, что цвѣтъ, свѣтъ, теплота, запахъ, вкусъ и т. д., составляютъ не качества тѣлъ, вызывающихъ въ насъ эти ощущенія, а просто условія нашей чувствительности, когда она приходитъ въ извѣстное соприкосновеніе съ извѣстными тѣлами. Но немногіе соглашаются признать, что первичныя качества, какъ-то: протяженіе, непроницаемость, движеніе и число, — не реальныя качества тѣлъ, *копіи* съ которыхъ будто напечатлѣваются въ насъ нашимъ отношеніемъ къ тѣламъ. А между тѣмъ эти первичныя качества такъ же субъективны, какъ и первыя. Они присущи тѣламъ только какъ силы, вызывающія въ насъ ощущенія. Точно также какъ и всѣ вторичныя качества, они, очевидно, ни что иное, какъ дѣйствія, произведенныя на насъ объектами. Что вторичныя качества суть дѣйствія, производимыя на насъ объектами, а не копіи этихъ объектовъ, — это всѣ признаютъ. Но въ чемъ же ихъ различіе отъ первичныхъ качествъ? Почему трудно представить себѣ, что первичныя качества также не суть принадлежности тѣлъ? Трудность эта заключается въ томъ, что первичныя качества составляютъ *неизмѣнныя* условія ощущенія, вторичныя же качества суть условія *измѣнчивыя*. Мы не можемъ составить себѣ представ-

ленія о тѣлѣ, которое не имѣло бы протяженія, не было бы или твердое или жидкое, или простое или сложное (число), не находилось бы или въ покоѣ или въ движеніи. Все это *неизмѣнныя* условія. Но для насъ не представляется необходимымъ, чтобъ тѣло непремѣнно имѣло какой-нибудь особенный цвѣтъ, вкусъ, запахъ, теплоту; оно можетъ быть безцвѣтно, безвкусно, безъ запаху. Эти вторичныя качества всѣ измѣняемы. Первый разрядъ, какъ *неизмѣняемый*, произвелъ въ нашемъ умѣ *неразрывныя ассоціаціи*, такъ что мы не можемъ представить себѣ какого-нибудь тѣла безъ этихъ первичныхъ качествъ. Это и приводитъ людей къ ошибочному убѣжденію, что будто видимыя ими тѣла дѣйствительно обладаютъ этими качествами совершенно независимо отъ нихъ; что самъ Создатель не можетъ сотворить тѣла безъ протяженія, потому что такое тѣло невозможно. Но наши неразрывныя ассоціаціи не могутъ служить мѣрилами реальностей и мы можемъ сказать только, что «*не можемъ представить себѣ тѣло безъ протяженія*.»

Правда, *мы* не можемъ представить себѣ тѣло безъ протяженія; но нелѣпо было бы заключать изъ этого, что тѣло безъ протяженія и существовать не можетъ. Мы можемъ только сказать, что знаніе наше подчиняется условіямъ нашей природы. Эти условія—не условія вещей, а условія нашей организаціи. Еслибъ мы были такъ устроены, что всѣ тѣла производили бы на насъ ощутительное впечатлѣніе теплоты, то мы непремѣнно пришли бы къ убѣжденію, что теплота есть качество, присущее тѣлу; но такъ какъ теплота мѣняется въ различныхъ тѣлахъ и въ различное время, то поэтому и не производитъ въ нашемъ умѣ неразрывной ассоціаціи. Тоже можно сказать и обо всѣхъ вторичныхъ качествахъ.

Но вернемся къ Локку: онъ превосходно разъяснилъ природу нашего знанія внѣшнихъ вещей, хотя и смотрѣлъ совершенно ошибочно на первичныя качества. «Очевидно,—говоритъ онъ,—что объемъ, форма и движеніе различныхъ тѣлъ, окружающихъ насъ, производятъ въ насъ различныя ощущенія цвѣта, звука, вкуса, запаха, удовольствія, боли, и пр. Такъ какъ эти механическія дѣйствія тѣлъ *не имѣютъ никакого сродства съ вызываемыми ими въ насъ идеями* (потому что не существуетъ никакой постижимой связи между импульсомъ тѣла и представленіемъ цвѣта или запаха, которое появляется въ нашемъ умѣ), то *мы и не можемъ познавать эти явленія болѣе того, что открываетъ намъ опытъ*,—можемъ разсуждать о нихъ только какъ о дѣйствіяхъ, производимыхъ безконечно мудрымъ Дѣятелемъ, который совершенно не доступенъ нашему пониманію.» Чрезъ нѣсколько строкъ онъ говоритъ: «Если наблюденіе показываетъ намъ, что явленія постоянно совершаются извѣстнымъ опредѣленнымъ порядкомъ, то мы можемъ заключить, что предметы дѣйствуютъ по установленному для нихъ закону, но законъ этотъ намъ неизвѣстенъ: хотя причины постоянно дѣйствуютъ, и изъ нихъ постоянно вытекаютъ послѣдствія, *но такъ какъ ихъ связь и зависимость не могутъ быть нами раскрыты въ нашихъ идеяхъ, то мы можемъ познавать ихъ только посредствомъ опыта*.» Этими словами Локкъ предвосхищаетъ Юмову доктрину причинности.

Доказательство субъективной природы нашего знанія составляетъ только первый шагъ къ рѣшенію великаго вопроса. Но и второй шагъ, который приписываютъ обыкновенно Беркли и Юму, былъ также сдѣланъ Локкомъ. Послушаемъ его: «Такъ какъ умъ во всѣхъ своихъ мысляхъ и сужденіяхъ не имѣетъ другаго непосредственнаго объекта, кромѣ собственныхъ идей, которыя исключительно онъ только и созерцаетъ и можетъ созерцать, то очевидно, что все наше знаніе ограничивается нашими идеями. Потому мнѣ кажется, что знаніе есть ни что иное, какъ пониманіе связи и соглашенія, или разлада и несогласія нашихъ идей.»

Вотъ она, великая твердыня идеализма и скептицизма. Локкъ предвидѣлъ, какимъ образомъ ею воспользуются, и изложилъ проблемму съ замѣчательной опредѣленностью. «Очевидно, что умъ узнаетъ вещи не прямо, а посредствомъ идей, которыя имѣетъ о нихъ. Поэтому наше знаніе реально лишь настолько, насколько существуетъ соотношеніе между нашими идеями и реальностью вещей. *Но что можетъ служить тутъ критеріумомъ? Какимъ образомъ, если умъ не видитъ ничего, кромѣ собственныхъ идей, узнаетъ онъ, что онѣ соотвѣтственны самимъ вещамъ?*»

Такъ ставитъ онъ эту проблемму, которую идеализмъ и скепти-

*

цизмъ разрѣшаютъ каждый по своему. Посмотримъ, какое рѣшеніе даетъ онъ ей самъ. Существуетъ два рода идей, говоритъ онъ, простыя и сложныя, т. е., употребляя болѣе общепринятыя теперь выраженія, представленія и понятія. Первыя «необходимо составляютъ продуктъ предметовъ, дѣйствующихъ на умъ естественнымъ путемъ и вызывающихъ тѣ представленія, для которыхъ предназначены и приспособлены мудростью и волей нашего Творца. Изъ этого слѣдуетъ, что простыя идеи не суть фикціи нашего воображенія, а естественные и правильные продукты вещей, находящихся внѣ насъ, *и дѣйствительно дѣйствующихъ на насъ*; такимъ образомъ онѣ имѣютъ *все соотвѣтствіе, какое нужно* или котораго *требуетъ наше положеніе*: онѣ представляютъ намъ *предметы подъ тѣми образами, вызывать которые эти предметы предназначены въ насъ.*»

Это оставляетъ вопросъ неразрѣшеннымъ съ точки зрѣнія идеализма, хотя и разсѣкаетъ гордіевъ узелъ скептицизма. Это прямое и ясное признаніе субъективности нашего знанія, невозможности перейти за сферу сознанія и проникнуть въ сущность вещей. Такъ какъ сложныя идеи возникаютъ изъ простыхъ, то намъ нечего и разбирать, насколько состоятельно ихъ притязаніе на непогрѣшимость.

Всякая человѣческая достовѣрность есть достовѣрность только относительная. Идеи могутъ быть истинны для насъ и въ тоже время совершенно ложны съ абсолютной точки зрѣнія. Таково положеніе Локка. Онъ стоитъ на выступѣ скалы между двумя разверзстыми пропастями. Тутъ онъ останавливается и не идетъ дальше. Да и къ чему же ему трогаться съ мѣста, когда онъ знаетъ, что еще одинъ шагъ и онъ низвергается въ ту или другую бездну. «Хотя,— говоритъ онъ,—понятіе о существованіи внѣшнихъ предметовъ, доставляемое намъ чувственными ощущеніями, и не такъ достовѣрно, какъ наше интуитивное знаніе, или выводы разума, извлекаемые изъ ясныхъ отвлеченныхъ идей нашего собственнаго ума, все-таки оно настолько вѣрно, что заслуживаетъ названія знанія. Убѣжденіе въ томъ, что наши способности правильно дѣйствуютъ и вѣрно сообщаютъ намъ о существованіи вліяющихъ на нихъ предметовъ, не можетъ назваться ни на чемъ неоснованною довѣрчивостью; я думаю, нѣтъ человѣка,

который бы довелъ свой скептицизмъ до серьезнаго сомнѣнія въ существованіи того, что видитъ и чувствуетъ. По крайней мѣрѣ человѣкъ, доходящій до такого абсурда въ своемъ сомнѣніи, никогда не вступитъ въ споръ со мною, такъ какъ онъ не можетъ быть увѣренъ, что мои слова противорѣчатъ, или нѣтъ, его мнѣніямъ. Что касается до меня, то мнѣ кажется, что Богъ далъ мнѣ достаточныя доказательства о существованіи различныхъ предметовъ, потому что различнымъ прикосновеніемъ къ нимъ я могу произвести въ себѣ удовольствіе или боль; а это для меня самое важное въ моемъ настоящемъ положеніи. Мы можемъ дѣйствовать не иначе, какъ посредствомъ нашихъ способностей, и можемъ говорить о знаніи только съ помощью этихъ способностей, которыя въ состояніи понять даже, что такое знаніе.»

Предупреждая возраженіе, что «все, что мы видимъ, слышимъ, чувствуемъ и вкушаемъ, думаемъ и дѣлаемъ въ теченіе всей нашей жизни, суть только части и обманчивые образы длиннаго сновидѣнія, а потому все наше знаніе сомнительно,» онъ говоритъ: «я попрошу принять во вниманіе, что если все есть ни что иное, какъ сонъ, то человѣкъ, задающій подобный вопросъ, задаетъ его во снѣ; а въ такомъ случаѣ рѣшительно все равно, отвѣтитъ ли ему бодрствующій человѣкъ, или нѣтъ. Но если угодно, ему можетъ присниться, что я отвѣчаю ему: *достовѣрность* вещей, существующихъ *in rerum natura*, когда о ней свидѣтельствуютъ наши чувства, не только *столько велика, насколько можетъ обнять ее нашъ организмъ, но и насколько требуетъ наше положеніе.*» Это не даетъ рѣшенія на вопросъ съ идеалистической точки зрѣнія, но доказываетъ всю безплодность скептицизма: «наши способности, продолжаетъ онъ, *приспособлены не ко всей полнотѣ бытія*, не къ совершенному, ясному, обширному знанію вещей, чуждому всякаго сомнѣнія и колебанія, а къ сохраненію нашего существованія; онѣ приспособлены къ житейскимъ потребностямъ и удовлетворяютъ своей цѣли, если даютъ намъ вѣрное понятіе о вещахъ полезныхъ или вредныхъ для насъ.»

Каждый согласится, что слова эти дышатъ здравымъ смысломъ. Но они не даютъ *отвѣта* скептицизму. Юмъ, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, высказалъ тѣже самыя мнѣнія; но различіе между нимъ

и Локкомъ заключается въ томъ, что, сознавая, что такія мнѣнія не имѣютъ вліянія на *философскій* вопросъ, а касаются просто практическихъ житейскихъ дѣлъ, онъ не удовольствовался практической стороной; Локкъ же, напротивъ, вполнѣ удовольствовался практической стороной дѣла и не счелъ нужнымъ отвѣчать на философскій вопросъ. (*)

Въ заключеніе мы можемъ сказать, что Локкъ предвидѣлъ идеалистическіе и скептическіе аргументы, которые могутъ быть извлечены изъ его принциповъ. Онъ не вывелъ ихъ самъ, потому что считалъ безполезными. Сознавая, что всякая человѣческая достовѣрность можетъ быть только относительна, что человѣческое знаніе никогда не въ состояніи обнять природы вещей, а понимаетъ только свойство ихъ вліянія на насъ,—онъ довольствовался этимъ количествомъ истины и «мирился съ спокойнымъ незнаніемъ вещей, выходящихъ за предѣлы нашихъ способностей.» Великая задача его книги состояла въ томъ, чтобы доказать, что всякое знаніе основано на опытѣ. Доказавъ это, онъ все доказалъ, потому что всякій опытъ относителенъ,—есть только *нашъ* опытъ вещей, а нашъ опытъ не можетъ служить абсолютнымъ мѣриломъ: онъ годится какъ мѣрило только для насъ.

§ 6. Критики Локка.

Мы не можемъ разстаться съ великимъ англичаниномъ, не сказавъ нѣсколькихъ словъ о его критикахъ. Отзывы большей части изъ нихъ далеко не воздавали ему должнаго. Самый искренній и наименѣе догматичный изъ мыслителей почти постоянно подвергался пристрастному и ни на чемъ не основанному осужденію.

Мы понимаемъ, что можно перетолковывать Спинозу, Гоббса или Юма: они запугиваютъ читателя и, въ страхѣ, читатель легко склоненъ къ всевозможнымъ преувеличеніямъ. Равнымъ образомъ насъ нисколько не удивило бы искаженіе системъ Канта, Фихте или Ге-

(*) Д-ръ Ридъ полагаетъ, что «Локкъ провидѣлъ систему, развитую впослѣдствіи Беркли, но счелъ за лучшее затаить ее въ собственной груди». Не затаить, а оставить безъ вниманія.

геля: отвлеченность ихъ умозрѣній и неясность языка служатъ здѣсь достаточнымъ оправданіемъ. Но чѣмъ извинить перетолковываніе Локка? Онъ не былъ смѣлымъ новаторомъ и не принадлежалъ къ числу туманныхъ писателей. Вся его вина состояла въ томъ, что онъ высказывалъ прямо и честно свои мысли, искалъ одной истины и отнюдь не желалъ мистифировать кого бы то ни было. Онъ пытался объяснить химію ума (да простятъ намъ эту метафору), отрекшись отъ смутныхъ, пустыхъ мечтаній алхиміи. Люди, все еще старающіеся проникнуть непроницаемыя тайны и до сихъ поръ упорно отказывающіеся признать существованіе границъ для человѣческаго разума, — смотрятъ на Локка съ тѣмъ величавымъ презрѣніемъ, съ какимъ алхимики относились къ первымъ химикамъ. Отзывы о немъ большинства французскихъ и германскихъ писателей производятъ тяжелое впечатлѣніе; что же касается до англичанъ, то многіе изъ нихъ относятся къ нему просто даже недобросовѣстно. Указывать ошибки писателя есть дѣло похвальное, но обвинять его въ заблужденіяхъ, которыхъ даже и слѣда нѣтъ въ его сочиненіяхъ, перетолковывать его выраженія по собственному усмотрѣнію и потомъ упрекать его за непослѣдовательность и поверхностность, отзываться свысока объ одномъ изъ величайшихъ благодѣтелей человѣчества, какъ о почтенномъ, но недальновидномъ господинѣ, сующемся ни съ того, ни съ сего въ философію,—все это вполнѣ заслуживаетъ самаго строгаго порицанія (*).

Непониманіе Локка нельзя положительно ни чѣмъ извинить. Если его выраженія и грѣшатъ иногда излишней общностью и неопредѣленностью, то смыслъ ихъ всегда понятенъ изъ связи съ предыдущимъ. Онъ не отличался ясностью Декарта и Гоббса, но употреблялъ всѣ усилія, чтобы быть понятнымъ, — съ этой цѣлью онъ разнообразилъ свои выраженія и обыкновенно излагалъ одну и ту же мысль въ различныхъ формахъ. Нельзя принимать его словъ буквально, нельзя основывать свои заключенія на какихъ-либо отдѣльныхъ мѣстахъ изъ его сочиненій; надо постоянно имѣть въ виду общій характеръ его

(*) См. Vaughan's Essays on History, Philosohy etc.—Воганъ энергически защищаетъ Локка противъ его критиковъ.

міросозерцанія. Такимъ читателямъ, которые только перелистываютъ, его «Опыты» могутъ показаться полными противорѣчій, но внимательный читатель найдетъ, что въ нихъ все вполнѣ ясно и связно.

Замѣчательнѣйшій изъ новѣйшихъ критиковъ Локка есть безспорно В. Кузенъ. Онъ поставилъ себѣ задачей подвергнуть критическому разбору и опровергнуть главнѣйшія положенія Локка. Извѣстность его имени и популярность лекцій придали его критикѣ большое значеніе, но, говоря откровенно, эта критика, по нашему мнѣнію, весьма не добросовѣстна и въ высшей степени поверхностна. Мы не станемъ разбирать ее,—цѣлаго тома не хватило бы на исчисленіе всѣхъ промаховъ французскаго философа. Достаточно будетъ, если мы, для подтвержденія нашихъ словъ, приведемъ одинъ примѣръ его недобросовѣстности и одинъ примѣръ его поверхностности.

По поводу принципа рефлексіи, Кузенъ говоритъ: «Замѣтьте прежде всего, что Локкъ очевидно смѣшиваетъ рефлексію съ сознаніемъ. Рефлексія, строго говоря, есть способность, схожая съ сознаніемъ, но отличная отъ него; она преимущественно составляетъ принадлежность философовъ, тогда какъ сознаніе свойственно каждому.»

Мы замѣтимъ на это, что, вопервыхъ, Локкъ вовсе не смѣшивалъ рефлексіи съ сознаніемъ: весь его «Опытъ» доказываетъ противное, — а вовторыхъ, г. Кузенъ употребляетъ слово рефлексія въ особенномъ смыслѣ (т. е. какъ равнозначительное умозрѣнію, specula tion) и навязывая этотъ смыслъ Локку, такимъ образомъ самъ создаетъ указываемую несообразность. Очевидно, еслибъ г. Кузенъ честно разбиралъ Локка, то не сталъ бы такимъ образомъ ловить его на словѣ.

Правда, въ томъ отрывкѣ, который приводитъ Кузенъ, способность рефлексіи ограничена отправленіями ума; но, повторяемъ, судить о Локкѣ на основаніи одного отрывка недобросовѣстно. Весь его «Опытъ» доказываетъ, что онъ разумѣлъ подъ рефлексіей тоже самое, что и всѣ понимаютъ подъ этимъ словомъ, т. е. такую дѣятельность ума, которая комбинируетъ матеріалы, получаемые посредствомъ чувственныхъ ощущеній, и чрезъ это становится источникомъ идей.

Это наводитъ насъ на другой примѣръ. Г. Кузенъ, стараясь доказать, въ противность Локку, что наши идеи имѣютъ своимъ источникомъ не одно только чувство и рефлексію, приводитъ идею пространства и разсматриваетъ, можемъ ли мы получить эту идею при помощи двухъ названныхъ факторовъ. Доказавъ, что идея чистаго пространства не заключаетъ въ себѣ ничего чувственнаго, онъ считаетъ уже вполнѣ доказаннымъ, что эта идея не можетъ получаться чрезъ посредство чувствъ. Указавъ, что она не имѣетъ ничего общаго съ нашими разсудочными процессами, онъ считаетъ очевиднымъ, что она не можетъ быть получена чрезъ рефлексію. Признавъ такимъ образомъ, что чувство и рефлексія не могутъ быть источникомъ идеи пространства, Кузенъ заключаетъ, что ученіе Локка о происхожденіи нашего знанія «неполно и ошибочно».

Этотъ аргументъ,—который у него разведенъ на нѣсколько страницъ,—г. Кузенъ считаетъ рѣшительнымъ. Дѣйствительно, Локкъ говоритъ, что «идею пространства мы получаемъ чрезъ посредство зрѣнія и осязанія.» Но ни одинъ честный критикъ не позволитъ себѣ играть словами, ни одинъ добросовѣстный изслѣдователь не станетъ предполагать, будто Локкъ хотѣлъ сказать этой фразой, что «идея пространства есть *ощущеніе*», — онъ пойметъ, что смыслъ Локковой фразы иными словами можно выразить такъ: «идея пространства есть отвлеченіе, для котораго первоначальный матеріалъ доставляется чрезъ осязаніе и зрѣніе.» Локкъ не предвидѣлъ возможности подобнаго, казуистическаго возраженія, потому только онъ и не принялъ противъ него никакихъ предосторожностей. Его объясненіе идеи субстанціи представляетъ намъ совершенно аналогичный примѣръ, указывающій, какъ понималъ онъ идею пространства; но и на это, впрочемъ, его антагонисты доказывали, «въ опроверженіе его», что идея субстанціи никогда не можетъ получиться чрезъ посредство чувствъ. Подобные аргументы противъ теоріи Локка считались неопровержимыми. Уже одинъ тотъ фактъ, что въ нашемъ умѣ необходимо заключается идея субстанціи, считался достаточнымъ доказательствомъ существованія иного источника знанія, кромѣ ощущенія и рефлексіи. Вотъ примѣръ, какъ невнимательно читаютъ Локка. Онъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ съ особенной силой напираетъ на то, что идея субстанціи (а подъ идеей онъ разумѣлъ здѣсь не *образъ*, а *мысль*) есть выводъ, основывающійся на нашемъ опытномъ знаніи о внѣш-

нихъ предметахъ. Справедливо, что мы воспринимаемъ только явленія, но нашъ умъ такъ устроенъ, что заставляетъ насъ предполагать, будто за этими явленіями лежатъ субстанціи.

«Всякій, — говоритъ Локкъ, — кто станетъ изслѣдывать свои понятія о чистой субстанціи, долженъ убѣдиться, что онъ рѣшительно не имѣетъ объ этомъ предметѣ никакой опредѣленной идеи; въ его сознаніи существуютъ только предположенія о *чемъ-то* неизвѣстномъ, служащемъ основой такъ-называемымъ *случайнымъ* качествамъ, способнымъ породить въ насъ простыя идеи. Спросите кого-нибудь: что такое предметъ, которому присущи цвѣтъ и вѣсъ, онъ не найдетъ другаго отвѣта кромѣ того, что этотъ предметъ есть тѣло, плотное и протяженное; если же спросите далѣе: а что же это такое, чему присущи плотность и протяженность, — онъ очутится въ положеніи индѣйца, увѣрявшаго, что міръ держится на большомъ слонѣ. На вопросъ, на чемъ стоитъ самъ слонъ, индѣецъ безъ затрудненія отвѣчалъ на большой черепахѣ; но дальнѣйшій вопросъ: что же поддерживаетъ черепаху? поставилъ его въ тупикъ; онъ могъ пріискать только одинъ отвѣтъ: «нѣчто, но я не знаю, что именно.»

Та же самая аргументація примѣнима и къ вопросу о пространствѣ. Пространство есть идея, вызываемая представленіемъ *мѣста*, а представленіе *мѣста* имѣетъ своимъ источникомъ чувство. Но г. Кузенъ пускается здѣсь въ декламацію и выдвигаетъ впередъ цѣлую массу въ высшей степени пошлыхъ аргументовъ и примѣровъ, съ помощью которыхъ онъ силится доказать, что идея пространства никогда не можетъ быть ощущеніемъ. Нѣсколько большее вниманіе при чтеніи автора, котораго онъ берется критиковать, избавило бы его отъ труда всей этой аргументаціи. Локкъ никогда даже не предполагалъ, чтобъ идея пространства могла быть ощущеніемъ; напротивъ, изъ того факта, что эта идея не есть ощущеніе, онъ вывелъ свое положеніе, что она неопредѣленна, что она не болѣе, какъ только «предположеніе».

Германскихъ критиковъ мы можемъ пройдти молчаніемъ. Общее направленіе ихъ мышленія дѣлаетъ ихъ неспособными судить о Локкѣ. Но послушаемъ англичанина, притомъ же еще и историка. «Намъ нѣтъ нужды терять много времени на указаніе тѣхъ несообразностей, въ которыя впалъ Локкъ, — говоритъ г. Уевель; — эти несообразности

составляютъ удѣлъ всѣхъ мыслителей, признающихъ чувство за единственный источникъ нашего знанія.»

Замѣтимъ прежде всего, что едва ли прилично относиться подобнымъ образомъ къ такому великому писателю, какъ Локкъ, вліяніе котораго было такъ всеобще и такъ продолжительно; притомъ г. Уевелю болѣе чѣмъ кому-нибудь слѣдовало бы взять на себя трудъ опровергнуть «несообразности» Локка, такъ какъ принципы Локка опровергаютъ собственную философію г. Уевеля. Во-вторыхъ, утверждать, будто Локкъ «не признавалъ никакихъ другихъ источниковъ знанія, кромѣ чувствъ» — это значитъ представлять его философію въ совершенно ложномъ свѣтѣ. Еслибы г. Уевель передумалъ еще разъ то, что написалъ, онъ долженъ былъ бы допустить, что Локкъ признавалъ еще другой источникъ знанія. «Такимъ образомъ онъ утверждаетъ — продолжаетъ Уевель — что идея пространства проистекаетъ изъ ощущеній зрѣнія и осязанія, а идея плотности изъ ощущеній одного только осязанія. Наше понятіе о субстанціи, по его мнѣнію, есть представленіе о какомъ-то неизвѣстномъ основаніи неизвѣстныхъ качествъ и это объясняется примѣромъ индѣйской басни о черепахѣ, поддерживающей слона, на которомъ стоитъ міръ.»

О пространствѣ мы уже говорили, возражая г. Кузену. Что же касается до идеи плотности, то если она проистекаетъ не изъ ощущенія, откуда же она берется? Относительно субстанціи мы снова должны замѣтить, что Локка понимаютъ невѣрно. Онъ опредѣлялъ субстанцію не какъ «неизвѣстное основаніе неизвѣстныхъ качествъ», а какъ «неизвѣстное основаніе *извѣстныхъ* качествъ»: зная о качествахъ, мы заключаемъ отсюда о существованіи нѣкоего субстрата, которому присущи эти качества. По отношенію къ субстанціи мы находимся въ положеніи слѣпаго, который, двигаясь по извѣстному направленію, получаетъ ударъ отъ какого-нибудь катящагося колеса. Хотя слѣпой и не можетъ видѣть колеса, а слѣдовательно и знать о причинѣ ушиба, однако онъ не колеблясь отнесетъ эту причину къ чему-то, внѣ его находящемуся. Единственное, что онъ можетъ знать безъ чужой помощи, — это, что онъ получилъ ударъ, двигаясь въ извѣстномъ направленіи; о колесѣ же онъ не можетъ имѣть никакого понятія. Однако онъ вполнѣ убѣжденъ, что кромѣ ощущаемой

имъ боли есть еще какое-то неизвѣстное нѣчто, и онъ относится къ этому неизвѣстному нѣчто точно такъ же, какъ мы относимся къ неизвѣстному основанію извѣстныхъ качествъ находящагося предъ нами тѣла. Таковъ смыслъ ученія Локка.

«По теоріи Локка наши понятія о силѣ или причинѣ — продолжаетъ Уевель — точно также возникаютъ изъ ощущеній; но при этомъ Локкъ не колеблется признать ихъ необходимыми и всеобщими, когда они являются въ формѣ предложеній. Такъ онъ признаетъ необходимую истинность геометрическихъ свойствъ тѣла,—признаетъ, что противодѣйствіе, оказываемое непроницаемостью тѣла, абсолютно неодолимо, что ничто кромѣ Всемогущаго не можетъ уничтожить ни малѣйшей частички матеріи, что не можетъ быть дѣйствія безъ причины. Онъ не замѣчаетъ, что его теорія о происхожденіи нашего знанія не допускаетъ признанія ни одной изъ этихъ истинъ. Если наше знаніе истинъ, относящихся до внѣшняго міра, всецѣло проистекаетъ изъ опыта, то мы можемъ только сказать, что геометрическія свойства фигуръ истинны *настолько*, *насколько мы видѣли это изъ опытовъ*,—что мы не знаемъ *ни одного примѣра*, чтобы плотное тѣло въ силу внѣшняго давленія принуждено было занять меньше пространства, чѣмъ прежде, или чтобъ какія-нибудь естественныя силы уничтожили хоть частичку матеріи, и что, *насколько мы знаемъ изъ опыта*, нѣтъ дѣйствія безъ причины.»

Вотъ одинъ изъ многихъ примѣровъ неточности, съ какою г. Уевель толкуетъ Локка. Говоря о Кантѣ, мы будемъ имѣть случай еще разъ возвратиться къ нему и выяснимъ тогда въ подробности всю ложность тѣхъ основаній, на которыхъ онъ строитъ свои аргументы, а покамѣстъ ограничимся слѣдующимъ доказательствомъ, что онъ не понялъ Локка. Конечно, Локкъ нисколько не колеблется признать необходимость и всеобщность извѣстныхъ идей, когда онѣ являются въ формѣ «предложеній». Сущность этой необходимости Локкъ весьма опредѣленно объясняетъ въ слѣдующихъ мастерски написанныхъ сторокахъ: «Существуютъ предложенія такого рода, которыя имѣютъ своимъ предметомъ существованіе объектовъ, соотвѣтствующихъ нашимъ идеямъ; такъ когда мы имѣемъ идею о слонѣ, фениксѣ, движеніи или углѣ, въ нашемъ умѣ прежде всего естественно возникаетъ вопросъ: существуетъ ли гдѣ-

нибудь въ дѣйствительности подобная вещь? Это знаніе есть только знаніе частностей. Существованіе чего бы то ни было, внѣ насъ находящагося, за исключеніемъ Бога, можетъ быть намъ извѣстно не болѣе, какъ настолько, насколько говорятъ намъ наши о немъ чувства.»

«Но есть еще предложенія другаго ряда, въ которыхъ выражается согласіе или несогласіе между собой нашихъ абстрактныхъ идей и ихъ зависимость одна отъ другой. *Эти предложенія могутъ быть всеобщи и достовѣрны*. Такъ, имѣя понятіе о Богѣ и о самомъ себѣ, о страхѣ и о послушаніи, я не могу не быть убѣжденнымъ, что я долженъ бояться Бога и повиноваться ему, и это положеніе будетъ справедливо для всѣхъ людей вообще, *если я составилъ себѣ абстрактное понятіе о цѣломъ родѣ, котораго я составляю часть*. Предложеніе, что люди должны бояться Бога и повиноваться ему, какъ бы оно ни было достовѣрно, еще не доказываетъ мнѣ существованія людей на землѣ, но *оно истинно относительно всѣхъ существъ, подобныхъ мнѣ, гдѣ бы они ни находились*: истинность подобныхъ общихъ предложеній зависитъ отъ согласія или несогласія между собой нашихъ абстрактныхъ идей. Въ первомъ случаѣ наше знаніе есть результатъ существованія вещей, породившихъ въ нашемъ умѣ идеи чрезъ посредство чувствъ; въ послѣднемъ же наше знаніе есть результатъ идей (каковы бы онѣ ни были), которыми произведены въ нашемъ умѣ общія достовѣрныя предложенія.»

«Многія изъ этихъ предложеній называются aeternae veritaes, и всѣ они дѣйствительно таковы, не потому, что начертаны въ умахъ всѣхъ людей или что принадлежатъ къ разряду такихъ предложеній, которыя будто сами собой существуютъ въ человѣческомъ умѣ, пока онъ, дойдя до абстрактныхъ идей, не приметъ или не отвергнетъ ихъ,—но потому, что какое бы существо мы ни предположили, если только оно подобно человѣку и, слѣдовательно, одарено человѣческими способностями и мыслями, мы можемъ навѣрное сказать, что, прилагая свои мысли къ оцѣнкѣ своихъ идей, это существо необходимо должно познавать истинность тѣхъ предложеній, которыя возникаютъ изъ познаваемаго имъ согласія или несогласія между собой своихъ собственныхъ идей. Эти-то предложенія и называются вѣчными истинами, но не потому, чтобъ онѣ дѣйстви-

тельно составляли вѣчныя положенія, предшествующія создающему ихъ познаванію, и не потому, чтобъ они были напечатлѣны въ нашемъ умѣ подобно отпечатку образа, дѣйствительно существующаго и находящагося гдѣ-нибудь внѣ нашего ума, — а потому, что, разъ возникши изъ абстрактныхъ идей, какъ нѣчто истинное, они навсегда останутся истинными для ума, имѣющаго эти идеи.» (*) Этой выписки достаточно, чтобы снять съ Локка всякое обвиненіе въ непослѣдовательности; достаточно также, какъ мы думаемъ, и для того, чтобы показать ошибочность въ понятіяхъ г. Уевеля.

Изъ всего сказаннаго читатель можетъ судить о томъ, какъ относится большинство новѣйшихъ критиковъ Локка къ великому творцу психологіи. Пусть это послужитъ ему предостереженіемъ противъ всего, что онъ можетъ услышать отъ сторонниковъ анти-локковскаго направленія и отъ его послѣдователей; пусть это побудитъ его къ тщательному изученію великаго писателя, который хотѣлъ только искренно изложить свои предположенія относительно предмета, находящагося во мракѣ, не имѣя при этомъ никакой другой цѣли, кромѣ неуклоннаго исканія истины.

(*) Book. iv. ch. XI. §§ 13. 14.

ГЛАВА III.

Лейбницъ.

Лейбницъ былъ первымъ и послѣднимъ великимъ критикомъ Локка. Онъ изучилъ его «Essay on the Human Understanding», хотя и не соглашался съ его положеніями. Доводы Лейбница составляютъ цѣлый арсеналъ возраженій противъ Локка; всѣ они входили какъ составныя части въ его систему и это придавало имъ особую силу.

Лейбницъ пріобрѣлъ себѣ великую славу какъ философъ и какъ математикъ; однако характеръ его сочиненій лишаетъ насъ возможности входить въ подробный разборъ его правъ на эту славу, тѣмъ болѣе что онъ не высказалъ никакихъ новыхъ идей и не расширилъ старыхъ методовъ. Мы можемъ здѣсь только указать на его возраженія противъ Локковой теоріи знанія.

Сперва онъ возражалъ Локку въ нѣсколькихъ статьяхъ, написанныхъ до крайности высокомѣрнымъ тономъ. Очевидно, онъ смотрѣлъ на «*Опытъ*» какъ на что-то неважное. (*) Но вскорѣ онъ измѣнилъ этотъ взглядъ; въ своихъ Nouveaux Essais sur l'entendement humain онъ уже призываетъ на помощь всѣ свои силы, борется съ «Опытомъ», оспариваетъ его положенія шагъ за шагомъ. Это замѣчатель-

(*) См. Réflexions sur l'essai de M. Locke, въ Recueil, изд. Desmaizeaux, v. II.

ное сочиненіе было опубликовано только много лѣтъ спустя послѣ его смерти и не вошло въ изданіе Дютена. Дюгальдъ Стюартъ даже не зналъ о его существованіи; этимъ можно объяснить то мѣсто въ его разсужденіяхъ, гдѣ онъ говоритъ, что Лейбницъ всегда холодно отзывался объ «Опытѣ» Локка. Дѣйствительно, такимъ характеромъ отличались отзывы о Локкѣ въ первыхъ сочиненіяхъ Лейбница, но въ «*Новыхъ Опытахъ*» онъ уже относится къ своему великому противнику съ должнымъ уваженіемъ и въ предисловіи говоритъ о немъ съ похвалой. «*Опытъ о человѣческомъ знаніи*, написанный однимъ знаменитымъ англичаниномъ, составляетъ одно изъ замѣчательнѣйшихъ твореній нашего вѣка. Я рѣшаюсь сдѣлать на него нѣсколько комментарій. Такое сообщество можетъ служить самой лучшей рекомендаціей для моихъ собственныхъ мыслей. Правда, я часто расхожусь во мнѣніяхъ съ авторомъ «Опыта»; но, нисколько не унижая заслугъ этого знаменитаго писателя, я отдамъ ему полную справедливость, указывая, гдѣ и почему я не могу согласиться съ нимъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда, по моему мнѣнію, необходимо предостеречь умъ отъ его подавляющаго вліянія. Хотя авторъ «Опыта» и высказалъ тысячи такихъ вещей, съ которыми невозможно не согласиться, однако наши системы совершенно различны. Его система имѣетъ сродство съ ученіемъ Аристотеля; моя — съ ученіемъ Платона.» Такъ относятся къ своимъ противникамъ герои Гомера; обмѣнъ взаимнаго удивленія нисколько не ослабляетъ тяжести ударовъ, а только придаетъ болѣе величія борьбѣ.

Лейбницъ былъ картезіанецъ; но къ доктринамъ Декарта онъ примѣшалъ еще нѣсколько идей, почерпнутыхъ имъ изъ древней философіи. Особенно сильное вліяніе оказали на него Платонъ и Демокритъ. Умъ, образовавшійся подъ такими вліяніями, не могъ быть расположенъ къ признанію доктрины Локка. По справедливому замѣчанію Шлегеля всякій человѣкъ родится либо аристотельянцемъ, либо платоникомъ. (*) Лейбницъ и Локкъ служатъ примѣрами этой противополож-

(*) Кольриджъ присвоиваетъ этотъ афоризмъ себѣ. Онъ встрѣчается у Шлегеля, въ его Geschichte der Literarur.

ности. «Мы расходимся — говоритъ Лейбницъ — въ весьма важномъ пунктѣ. Дѣло идетъ о томъ, дѣйствительно ли наша душа, какъ говорятъ Аристотель и авторъ Опыта, совершенно пуста, подобно доскѣ, на которой ничего не написано (tabula rasa), и дѣйствительно ли все, что на ней начертано, происходитъ отъ нашихъ чувствъ и опыта; или же, какъ думаю я вмѣстѣ съ Платономъ, наша душа заключаетъ въ себѣ принципы извѣстныхъ понятій и ученій, и внѣшніе предметы только пробуждаютъ ихъ въ ней при удобномъ случаѣ.»

Здѣсь хорошо опредѣлена сущность задачи, и въ рѣшеніи ея Лейбницъ становится на сторону Платона. Главнѣйшіе доводы, которыми онъ подкрѣпляетъ свой взглядъ и которые такъ часто повторялись впослѣдствіи, заключаются въ томъ, что есть истины всеобщія и необходимыя и что опытъ можетъ сообщить намъ знаніе только о частныхъ случаяхъ. «Если мы можемъ предвидѣть какое-нибудь событіе, прежде нежели оно наступитъ, то ясно, что къ нашему опытному знанію мы прибавляемъ еще нѣчто и отъ самихъ себя.» Ergo, — разсуждаетъ онъ далѣе, — одинъ опытъ не составляетъ еще всего нашего знанія. «Хотя чувства и необходимы для пріобрѣтенія знанія, но они все-таки не составляютъ *всего* знанія, они могутъ представлять намъ только примѣры, т. е. они говорятъ намъ лишь о частныхъ, индивидуальныхъ истинахъ. Но какъ бы ни были многочисленны примѣры, подтверждающіе общую истину, они все-таки недостаточны для доказательства ея всеобщей необходимости, такъ какъ изъ того, что нѣчто случилось разъ, еще не слѣдуетъ, что это нѣчто будетъ случаться всегда.

«Отсюда очевидно, — продолжаетъ Лейбницъ, — что необходимыя истины, подобныя тѣмъ, какія мы находимъ въ математикѣ, въ особенности въ ариѳметикѣ и геометріи, основываются на принципахъ, достовѣрность которыхъ не зависитъ отъ частныхъ примѣровъ, а слѣдовательно не зависитъ и отъ внѣшнихъ чувствъ, хотя съ другой стороны безъ внѣшнихъ чувствъ мы не могли бы составить себѣ о нихъ понятія. Точно также логика, метафизика и нравственность изобилуютъ подобными истинами и, слѣдовательно, ихъ доказательства могутъ быть

почерпаемы только изъ тѣхъ внутреннихъ принциповъ, которые называются *врожденными.*»

Локкъ вполнѣ согласился бы съ этими положеніями, но онъ съ полнымъ основаніемъ отвергъ бы выводъ, который дѣлаетъ изъ нихъ Лейбницъ. Что одни наши чувства не могутъ дать намъ понятія объ общихъ истинахъ,—это онъ самъ говорилъ точно также, какъ и Лейбницъ, но это нисколько не опровергаетъ его системы, такъ какъ онъ основывалъ ее не на одннхъ только чувствахъ.

Повидимому, Лейбницъ былъ введенъ въ заблужденіе способомъ выраженія Локка въ его первомъ опредѣленіи рефлексіи. По крайней мѣрѣ такъ можно заключить изъ его же словъ. «Быть можетъ я и не такъ далеко расхожусь съ мнѣніями почтеннаго автора,—говоритъ онъ, — какъ это кажется. Вся первая книга его «Опыта» направлена противъ ученія о существованіи врожденныхъ понятій, но вторая его книга начинается съ признанія идей, происходящихъ не отъ чувствъ, а изъ рефлексіи. Рефлексія же есть ни что иное какъ вниманіе, обращенное внутрь себя, *и чувства не могутъ дать намъ то, что мы уже имѣемъ въ самихъ себѣ.* Можно ли же послѣ этого отрицать, что есть много врожденнаго въ нашемъ умѣ?»

Подчеркнутыя слова представляютъ любопытный примѣръ того, какъ умъ, поглощенный собственными мыслями, видитъ отраженіе ихъ и въ выраженіяхъ другихъ людей. Лейбницъ уже сталъ на извѣстную точку зрѣнія, онъ уже допустилъ, что нашъ умъ имѣетъ врожденныя идеи, которыя не происходятъ отъ внѣшнихъ чувствъ, и вотъ ему уже кажется, что такое же предположеніе заключается и въ словахъ Локка, между тѣмъ какъ Локкъ говоритъ совершенно противное. «Самый нашъ умъ есть нѣчто врожденное,—продолжаетъ Лейбницъ (повторимъ наше возраженіе: врожденное чему? Самому себѣ? или намъ? Если сказать самому себѣ, это будетъ пустая игра словами; сказать же, что умъ врожденъ *намъ*, значитъ совершенно иначе поставить вопросъ: никто не сомнѣвается, что человѣческій умъ врожденъ человѣку, рождается вмѣстѣ съ нимъ, но вѣдь дѣло идетъ не о томъ,—спрашивается: *рождаются* ли вмѣстѣ съ умомъ и извѣстныя идеи или всѣ идеи только *пріобрѣтаются* нами впослѣдствіи?). Умъ есть нѣчто врожденное и ему присущи понятія субстанціи, времени

измѣненія, дѣйствія, воспріятія, удовольствія и тысячи другихъ объектовъ нашихъ умственныхъ идей. Я скорѣе сравню его съ обломкомъ мрамора, который имѣетъ жилы, чѣмъ съ той гладкой мраморной доской, которую философы называютъ *tabula rasa*. Если нашу душу уподобить чистой мраморной доскѣ, то заключающіяся въ насъ истины будутъ походить на фигуру Геркулеса, сдѣланную изъ мраморнаго обломка, который могъ бы безразлично получить ту или другую фигуру. Но если на мраморѣ есть жилы, которыя обозначаютъ фигуру Геркулеса болѣе, чѣмъ всякую другую, то этотъ мраморъ есть нѣчто опредѣленное, и фигура Геркулеса есть нѣчто прирожденное ему; хотя разумѣется потребуется трудъ, чтобы открыть въ мраморѣ эти жилы, очерчивающія фигуру Геркулеса, и освободить ихъ отъ ихъ оболочки. Подобнымъ же образомъ и намъ врождены идеи и истины.»

Это изложеніе весьма остроумно, но, къ сожалѣнію, самое существованіе этихъ жилъ на мраморѣ не болѣе какъ предположеніе и притомъ предположеніе, сдѣланное не съ цѣлью облегчить изслѣдованіе, а просто для доказательства предвзятой теоріи. И что объясняетъ эта гипотеза? Развѣ только самое себя? Сначала предположили, что идеи врожденны, потомъ чтобы доказать это предположеніе, сдѣлано другое, а именно: что врожденныя идеи дѣйствительно существуютъ, и теорія готова!

Сущность теоріи Лейбница заключается въ различеніи истинъ на случайныя и необходимыя и въ признаніи, что опытъ не можетъ дать намъ необходимыхъ истинъ. Разборъ этого мы оставляемъ до Канта, а теперь ограничимся только краткимъ замѣчаніемъ о его знаменитой *предуставленной гармоніи*. Во времена Лейбница признавалось *всѣми* за аксіому, «что только подобное можетъ вліять на подобное». Отсюда естественно возникаетъ вопросъ: какимъ же образомъ тѣло можетъ воздѣйствовать на душу, и наоборотъ? Вѣдь душа и тѣло совершенно *неподобны*, чѣмъ же объяснить ихъ взаимное вліяніе? иными словами, какъ возможно воспріятіе? Всѣ объясненія, обыкновенно даваемыя на эти вопросы, были рѣшительно несостоятельны. Если умъ воспринимаетъ копіи вещей, то какимъ образомъ передаются ему эти копіи? Effluvia, eidola, образы, движенія духа, и пр., — все это

гипотезы, нетолько бездоказательныя, но даже и не допускающія ни малѣйшей возможности какого-нибудь изслѣдованія. Притомъ ни одна изъ нихъ не могла осилить вопроса: какимъ образомъ двѣ неподобныя субстанціи могутъ вліять другъ на друга?

Лейбницъ заимствовалъ у Спинозы слѣдующую гипотезу и злоупотребилъ ею: человѣческая душа и человѣческое тѣло суть двѣ *независимыя, но другъ другу соотвѣтствующія машины*. Онѣ такъ приспособлены одна къ другой, что ихъ можно сравнить съ двумя часами, отдѣльными другъ отъ друга, но устроенными такимъ образомъ, что въ тотъ моментъ, когда одни бьютъ, другіе показываютъ пробитый часъ. «Я неизбѣжно прихожу къ тому убѣжденію, — говоритъ Лейбницъ, — что Богъ сотворилъ душу такимъ образомъ, что она *представляетъ* въ себѣ всѣ измѣненія, происходящія въ тѣлѣ, а тѣло — такимъ образомъ, что оно само собой дѣлаетъ все то, чего желаетъ душа; такъ что законы, предписывающіе мыслямъ души извѣстную послѣдовательность, *должны* вызывать въ ней *образы*, соотвѣтствующіе *впечатлѣніямъ*, производимымъ внѣшними предметами на органы нашихъ чувствъ. Въ то же время законы, управляющіе движеніями тѣла, до такой степени соотвѣтствуютъ мыслямъ души, что наши дѣйствія кажутся вполнѣ необходимыми и естественными результатами нашихъ желаній.» (*)

Надъ этой гипотезой много смѣялись люди, не понимавшіе всѣхъ трудностей, какими было обставлено рѣшеніе вопроса. Впрочемъ она такъ сильно противорѣчитъ общему пониманію, что если и имѣла сторонниковъ, то весьма немногочисленныхъ.

(*) Лучшее изданіе сочиненія Лейбница сдѣлано Эрдманомъ: Leibnitii opera philosophica. Berlin 1839. Здѣсь были во второй разъ напечатаны: Nouveaux essais. (Въ первый разъ они были напечатаны въ изданіи Распа. Лейпцигъ, 1765). Послѣ того они были снова перепечатаны въ компактномъ и очень удобномъ форматѣ г. Жакомъ (Jacques) въ Парижѣ въ 1845 году.

ГЛАВА IV.

РЕЗУЛЬТАТЪ ТРЕТЬЕЙ ЭПОХИ.

Результатъ разсмотрѣннаго нами философскаго движенія, которое началось съ Гассенди и Гобса и было развито далѣе Локкомъ, заключается въ томъ, что споръ объ опытѣ былъ надолго порѣшонъ и такимъ образомъ философскія изысканія необходимо должны были получить новое направленіе.

Теперь считали рѣшеннымъ: 1) что мы не имѣемъ иного знанія, кромѣ того, которое даетъ намъ опытъ; 2) что опытъ можетъ быть двоякаго рода, а именно: онъ представляетъ или наблюденія предметовъ, внѣ насъ находящихся, или наблюденія процессовъ, совершающихся внутри насъ. Отсюда возникаютъ два источника знанія: *чувство и рефлексія*; 3) что все наше знаніе состоитъ только въ согласіи или несогласіи между собой нашихъ идей; 4) наконецъ, что мы никогда не можемъ знать вещи, какъ онѣ суть сами въ себѣ, а только какъ онѣ вліяютъ на насъ, иными словами, мы только знаемъ наши идеи о вещахъ.

Вотъ до какихъ положеній Локкъ довелъ философію. Если истолковать ихъ какъ слѣдуетъ, то мы неизбѣжно придемъ къ отрицанію философіи, къ убѣжденію въ ея совершенной невозможности. Но Локкъ не выводилъ изъ своихъ доктринъ такихъ послѣдствій. Это выпало на долю Юма.

Система Локка породила три различныхъ теоріи: идеализмъ Берклея, скептицизмъ Юма и сенсуализмъ Кондильяка.

ЧЕТВЕРТАЯ ЭПОХА.

СУБЪЕКТИВНАЯ ПРИРОДА ЗНАНІЯ ПРИВОДИТЪ КЪ ИДЕАЛИЗМУ.

ГЛАВА I.

Берклей.

§ 1. Жизнь Берклея.

Джорджъ Берклей, епископъ Клойнскій, есть безспорно одна изъ гордостей Англіи, и не много насчитаетъ Англія такихъ людей, которыми бы она могла гордиться съ бо́льшимъ основаніемъ. Съ необыкновенными достоинствами писателя и мыслителя онъ соединялъ великодушіе и безукоризненную нравственность. Трудно сказать, что въ немъ было болѣе велико: умъ или сердце.

Берклей родился 12 марта 1684 г. въ Килькринѣ, въ графствѣ Килькени, и воспитывался въ Дублинѣ, въ Trinity College. Въ 1707 году онъ былъ уже членомъ этой коллегіи. Въ 1709 г. издалъ онъ въ свѣтъ свою New Theory of Vision, которая составила эпоху въ наукѣ, а въ слѣдующемъ году Principles of Human Knowledge, которыя составили эпоху въ метафизикѣ. Вскорѣ послѣ того онъ отправился въ Лондонъ, гдѣ его приняли съ распростертыми объятіями. «Классики, точныя науки, свѣтское общество, новѣйшая литера-

тура, изящныя искуства, — все принесло свою дань для украшенія и обогащенія ума этого необыкновеннаго человѣка. Всѣ современники соглашались, что сатирикъ былъ правъ, когда приписывалъ Берклею «всѣ земныя добродѣтели». Люди враждебныхъ партій и совершенно противоположныхъ мнѣній, всѣ любили его, удивлялись ему, содѣйствовали его успѣхамъ. Строгій умъ Свифта не презиралъ его мечтаній, скромный Аддисонъ пытался помирить Клерка съ его смѣлыми умозрѣніями; сатира Попа превратилась для него въ горячую хвалебную пѣснь; даже разборчивый, брюзгливый и придирчивый Аттербёри, послѣ свиданія съ нимъ, сказалъ: «пока я не видѣлъ этого человѣка, я думалъ, что такая ученость, такія громадныя познанія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, такая невинность и такая скромность свойственны однимъ ангеламъ.» (*)

Сначала Берклей сотрудничалъ въ «Guardian». Потомъ сдѣлался капелланомъ, и впослѣдствіи секретаремъ графа Петерборо, и сопровождалъ его въ Сицилію, когда тотъ былъ назначенъ туда посланникомъ. Возвратясь изъ Сициліи, онъ объѣхалъ Европу съ г. Ашемъ. Въ Парижѣ онъ встрѣтился съ Малебраншемъ, съ которымъ имѣлъ горячій споръ объ идеализмѣ. Въ 1724 г. былъ сдѣланъ деканомъ Деррійскимъ. Это званіе давало ему 1,100 ф. стерл. въ годъ, но онъ отказался отъ деканства, намѣреваясь посвятить свою жизнь миссіонерской дѣятельности среди сѣверо-американскихъ дикарей, и выговорилъ себѣ при этомъ у правительства ежегодное содержаніе только въ 100 ф. въ годъ. Молодая жена сопровождала его въ этомъ романическомъ и самоотверженномъ путешествіи. Онъ отправился въ Родъ-Эйлэндъ и взялъ съ собой свою библіотеку и бо́льшую часть своего состоянія. Но къ стыду англійскаго правительства надо сказать, что данное Беркли обѣщаніе не было исполнено и послѣ семилѣтнихъ, никѣмъ не поощренныхъ попытокъ, онъ принужденъ былъ вернуться въ Англію, истративъ понапрасну почти все свое состояніе.

Въ 1734 г. его сдѣлали епископомъ Клойнскимъ. Онъ хотѣлъ было отказаться и отъ этого назначенія, но на этотъ разъ король рѣ-

(*) J. Mackintosh.

шительно возсталъ противъ отказа. Собираясь оставить Клойнъ, онъ назначилъ на время своего отсутствія ежегодно раздавать бѣднымъ жителямъ сумму въ 200 ф. ст. Въ 1752 г. онъ переѣхалъ въ Оксфордъ; тамъ, совершенно неожиданно, во время чтенія, его поразилъ параличъ сердца и онъ умеръ почти мгновенно.

Мы не можемъ говорить здѣсь о всѣхъ его многочисленныхъ сочиненіяхъ. Только два изъ нихъ могутъ найти мѣсто въ нашей исторіи: Principles of Knowledge и Dialogues of Hylas and Philonous. Мы надѣемся разсѣять нѣкоторыя изъ заблужденій и предразсудковъ, до сихъ поръ омрачающихъ его славу, надѣемся доказать, что, несмотря на всѣ такъ-называемыя «дикія фантазіи», онъ былъ прямодушный, искренній, глубокомыслящій человѣкъ, а не софистъ, изъ тщеславія играющій въ парадоксы.

§ 2. Берклей и здравый смыслъ.

Кто не слыхалъ объ идеализмѣ Берклея, который такъ долго служилъ предметомъ глумленія для безчисленнаго множества фатовъ, «*поражавшихъ*» его «насмѣшками». На этотъ идеализмъ со всѣхъ сторонъ сыпались возраженія, остроты, сарказмы, о немъ писали, говоряли, кричали, сомнительно только одно: понимали ли его? Въ критикахъ на теорію Берклея мы безпрестанно наталкиваемся на утомительное повтореніе самыхъ пошлыхъ возраженій, которыя, несмотря на всю ихъ пошлость, предвидѣлъ уже онъ самъ. Критики не понимали его и потомъ упрекали въ непослѣдовательности, т. е. въ непослѣдовательности не самому себѣ, не своимъ принципамъ, а принципамъ критиковъ. Они навязывали его словамъ значенія, которыя самъ онъ рѣшительно отвергалъ, и потомъ торжествовали надъ нимъ побѣду, доказавъ, что онъ не доводитъ своихъ принциповъ до нелѣпостей, которыя заключаются въ превратно истолкованныхъ его словахъ.

Отрицая существованіе матеріи, Берклей понималъ подъ матеріей то неизвѣстное *substratum*, существованіе котораго Локкъ считалъ необходимымъ *выводомъ* изъ нашего знанія о качествахъ, и природа котораго должна оставаться навсегда скрытой отъ насъ. Философы

предполагали существованіе субстанціи, т. е. нуменона, субстрата, лежащаго въ основѣ всѣхъ явленій, всѣхъ свойствъ, существованіе *чего-то*, чему присущи всѣ случайности. Берклей отрицаетъ эту неизвѣстную субстанцію. Это только абстрактъ, говоритъ онъ. Если предполагаемая философами субстанція неизвѣстна, то слѣдовательно она есть вымыселъ, а я не хочу вымысловъ; притомъ этотъ вымыселъ хуже, чѣмъ безполезенъ: онъ вреденъ, какъ основаніе атеизма. Если подъ словомъ матерія вы подразумѣваете то, что можно видѣть, чувствовать, пробовать, осязать, то я признаю, что матерія существуетъ: въ такомъ случаѣ я твердо убѣжденъ въ ея существованіи и *схожусь въ этомъ съ массами*. Если же, напротивъ, вы понимаете матерію какъ какой-то скрытый отъ насъ субстратъ, невидимый, неощутимый, неосязаемый, о которомъ чувства не даютъ и не могутъ дать вамъ никакого понятія, въ такомъ случаѣ я не признаю существованія матеріи, не соглашаюсь съ философами и опять-таки *соглашаюсь съ массой*.

«Я превращаю не вещи въ идеи,—говоритъ онъ далѣе,—а скорѣе идеи въ вещи, такъ какъ я принимаю за реальные предметы тѣ *непосредственные объекты представленія*, которые по вашему мнѣнію (Берклей могъ бы сказать по мнѣнію всѣхъ философовъ) суть только *видимости предметовъ*.

«*Гиласъ*. Какъ ни объясняйте, но въ результатѣ все-таки вы оставляете намъ только одну пустую форму предметовъ, *такъ какъ наши чувства имѣютъ дѣло только съ внѣшней стороной предметовъ*.

«*Филонъ*. То, что *вы* называете пустыми формами и внѣшностями, и есть самые предметы... Слѣдовательно, мы оба согласны, что знаемъ только ощутимыя формы. Расходимся же мы съ вами въ томъ, что вы считаете эти формы пустыми внѣшностями, а я признаю ихъ за реальности. Короче, *вы не довѣряете своимъ чувствамъ, а я довѣряю.*»

Берклея обыкновенно обвиняли въ томъ, будто онъ отвергаетъ свидѣтельство чувствъ. Выставивъ подобный аргументъ, не трудно было придти къ заключенію, что человѣкъ, отвергающій значеніе чувствъ, долженъ быть лишенъ нормальнаго пользованія своими чувствами, и

остротамъ на эту тему не было конца, краснорѣчивымъ фразерамъ было гдѣ разгуляться и они вполнѣ торжествовали. Легко было разглагольствовать, что человѣкъ, серьёзно придерживающійся подобнаго убѣжденія, можетъ быть очень хорошимъ человѣкомъ въ другихъ отношеніяхъ, точно также какъ и человѣкъ, считающій себя стекляннымъ, но онъ несомнѣнно находится не въ полномъ умѣ, его разсудокъ поврежденъ отъ усиленнаго напряженія.» (*)

Но къ несчастью для критиковъ, Берклей и не думалъ отрицать свидѣтельства чувствъ и теорія его нисколько не противорѣчила общему пониманію людей. Особенность его и заключалась именно въ томъ, что онъ ограничивался исключительно свидѣтельствомъ чувствъ, признавалъ только то, что познается чрезъ чувства, и *ничего болѣе*. Въ этомъ отношеніи онъ совершенно сходился съ общимъ инстинктивнымъ убѣжденіемъ людей. Теорія его признавала исключительно только факты сознанія, предоставляя философамъ область предположеній, выводовъ и скрытыхъ сущностей.

Неосновательность обвиненій Берклея въ непризнаніи свидѣтельства чувствъ тѣмъ болѣе замѣчательна, что онъ именно въ томъ и обвинялъ философовъ, что они не довѣряютъ свидѣтельству своихъ чувствъ и за предѣлами того, что намъ сообщаютъ чувства, признаютъ еще существованіе чего-то, намъ неизвѣстнаго, о чемъ чувства намъ ничего не говорятъ. По словамъ одного остроумнаго критика — «именно противъ этого метафизическаго призрака, противъ этого фантастическаго міра философовъ, противъ него одного и были направлены всѣ нападки Берклея. Берклей былъ вполнѣ правъ, когда онъ признавалъ нѣкоторую родственность между скептицизмомъ со всѣми его печальными послѣдствіями и ученіемъ, проповѣдующимъ, что реальность предметовъ не существуетъ для человѣка, что человѣкъ долженъ удовлетворяться одной видимостью. Онъ сознавалъ, что философія, отказываясь отъ реальности, непосредственно находящейся въ ея обладаніи, и хватаясь за другую реальность, повидимому менѣе обманчивую, лежащую за предѣлами опыта, поступаетъ подобно той собакѣ въ баснѣ, которая не-

(*) Reid, Inquiry.

сла кусокъ мяса чрезъ рѣку и выпустила его изъ зубовъ, хватаясь съ безумной жадностью за изображеніе своего куска въ рѣкѣ. Собака потеряла свой обѣдъ, а философія теряетъ свое несомнѣнное обладаніе истиной. Берклей соглашался съ общимъ пониманіемъ людей, которое не знаетъ различія между дѣйствительностью и видимостью предметовъ. Отвергая безосновательную гипотезу о существованіи неизвѣстнаго и невидимаго міра, онъ рѣшительно утверждалъ, что такъ-называемыя ощутимыя видимости вещей и суть самыя вещи.»

Правда, благодаря двусмысленности нѣкоторыхъ выраженій, теорія Берклея, повидимому, противорѣчитъ общему пониманію людей: подъ словомъ матерія люди обыкновенно подразумѣваютъ видимое, ощутимое, осязаемое и потому, когда слышатъ, что отрицается матерія, то воображаютъ, что отрицается это видимое, осязаемое, ощутимое, никакъ не подозрѣвая, что матерія въ философскомъ смыслѣ есть нѣчто ***невидимое, неощутимое, неосязаемое***. Нельзя не признать, что Берклей недостаточно остерегался двусмысленныхъ выраженій. Такъ, въ одномъ изъ первыхъ отдѣловъ своихъ Principles of Human Knowledge, онъ говоритъ: «Между людьми *господствуетъ странное мнѣніе*, будто дома, горы, рѣки, однимъ словомъ всѣ ощутимые предметы имѣютъ бытіе реальное или естественное, отличное отъ того ихъ бытія, которое познается разумомъ.» Эта фраза представляетъ поразительную неточность въ выраженіяхъ и побуждаетъ читателя ожидать какого-нибудь парадокса. Впрочемъ Берклей предвидѣлъ и заранѣе отвѣчалъ на возраженія, выставленныя впослѣдствіи противъ него Вимпеемъ, Битти, Ридомъ и другими. Онъ не фантазировалъ, не создавалъ остроумной теоріи ради того только, что она остроумна и ничего болѣе. Онъ былъ серьёзнымъ мыслителемъ, терпѣливымъ искателемъ истины. Онъ опасался, что на его умозрѣнія станутъ смотрѣть какъ на простыя діалектическія упражненія, и потому не разъ пытался оградить себя отъ ложныхъ толкованій.

«Я не отвергаю существованія вещей, которыя мы можемъ познавать посредствомъ ощущенія или рефлексіи. *Я нисколько не сомнѣваюсь въ томъ, что вещи, которыя я вижу глазами и осязаю руками, существуютъ реально. Я отвергаю только существованіе того, что философы называютъ матеріей или ве-*

щественной сущностью. Это отрицаніе не принесетъ никакого вреда человѣчеству, которое, смѣю сказать, никогда и не замѣтитъ отсутствія матеріи...

«Полагать, что я отрицаю реальность или бытіе вещей, значитъ совершенно не понимать того, что мною высказано самымъ простымъ языкомъ... Мнѣ скажутъ, быть можетъ: «вы не станете отвергать по крайней мѣрѣ, что вы отрицаете всякія вещественныя сущности!» Я отвѣчу на это такъ: если слово сущность понимать въ его общеупотребительномъ значеніи, въ смыслѣ соединенія ощущаемыхъ качествъ: протяженія, твердости, тяжести и проч., то вашъ упрекъ неоснователенъ. (*) Но если вы понимаете сущность въ философскомъ значеніи, въ смыслѣ находящейся внѣ ума основы свойствъ или качествъ вещей, то вы правы; дѣйствительно, я отвергаю эту сущность, если только можно отвергать что-либо никогда не существовавшее, ни въ дѣйствительности, ни даже въ воображеніи. (**) Но, можетъ быть, найдутся люди, которые отвѣтятъ мнѣ, что они все-таки вѣрятъ въ свои чувства и никакой, самый сильный аргументъ не побѣдитъ въ нихъ этого довѣрія. Пожалуй, вѣрьте сколько хотите, *я самъ готовъ раздѣлить вашу вѣру*. То, что я вижу, слышу и чувствую, существуетъ, т. е. познается мною; въ этомъ я такъ же мало сомнѣваюсь, какъ и въ своемъ собственномъ бытіи, *но я не понимаю, какимъ образомъ свидѣтельство чувствъ можетъ быть призвано въ доказательство того, что неизвѣстно чувствамъ*.» (***)

Подобныхъ мѣстъ можно найти много въ сочиненіяхъ Берклея.

(*) Въ этихъ словахъ заключается отвѣтъ Джонсону, который думалъ въ конецъ поразить теорію Берклея тѣмъ, что толкнулъ ногой камень. Какъ будто Берклей когда-нибудь отрицалъ существованіе того, что мы называемъ камнемъ!

(**) Здѣсь неточность въ выраженіи. Уже самый аргументъ Берклея необходимо предполагаетъ существованіе этой субстанціи въ *воображеніи*. На это-то воображаемое существованіе онъ и нападаетъ. Вѣроятно Берклей хотѣлъ сказать, что умъ не можетъ представить себѣ подобной субстанціи. Противъ чего никто и не споритъ.

(***) Principles of Human Knowledge, sections 35, 36, 37, 40.

Что же сказать послѣ этого о сочиненіяхъ, написанныхъ въ опроверженіе идеализма? Что должны мы подумать о проницательности всѣхъ Ридовъ и Битти, которые насмѣшливо спрашивали Берклея, отчего онъ не разбиваетъ головы о столбъ, не ходитъ надъ пропастью и пр., если по его теоріи это не причиняетъ боли и не переламываетъ членовъ? (*) Что должны мы подумать о философскомъ глубокомысліи писателей, которые воображали, что, ссылаясь на здравый смыслъ, опровергаютъ теорію Берклея, — которые его спекулятивнымъ якобы парадоксамъ противополагали инстинктивныя вѣрованія человѣчества, тогда какъ онъ ничего иного не дѣлалъ, какъ только защищалъ здравый смыслъ противъ философіи!

Людямъ, воспитаннымъ на метафизическихъ умозрѣніяхъ, трудно представить себѣ небытіе невидимаго, невѣдомаго субстрата; большинство же человѣчества, напротивъ, находится въ совершенной почти невозможности представить себѣ существованіе подобнаго субстрата, въ чемъ легко убѣдиться при малѣйшей наблюдательности. Я помню одинъ споръ, длившійся цѣлый вечеръ; какъ я ни старался, но ни примѣрами, ни аргументами, не могъ добиться, чтобъ въ умѣ моего противника образовать представленіе субстанціи, существующей независимо отъ ощущаемыхъ ея качествъ.

Итакъ Берклей, отрицая существованіе матеріи, имѣетъ на своей сторонѣ общій здравый смыслъ. Онъ признавалъ, согласно съ простымъ, инстинктивнымъ пониманіемъ людей, что матерія есть то, что открываютъ ему чувства, а не что-то скрытое, недоступное чувствамъ, о чемъ чувства намъ ничего не могутъ сообщить. Столъ, который онъ видѣлъ предъ собой, дѣйствительно существовалъ для него: этотъ столъ былъ твердъ, гладокъ, имѣлъ цвѣтъ и извѣстную форму и стоилъ нѣ-

---

(*) «Но что же изъ этого слѣдуетъ? Положимъ, я рѣшаюсь недовѣрять своимъ чувствамъ и разбиваю себѣ голову о столбъ, попавшійся на дорогѣ, или попадаю въ грязную канаву; послѣ нѣсколькихъ подобныхъ умныхъ и раціональныхъ поступковъ меня берутъ и сажаютъ въ сумасшедшій домъ. Тогда я сознаю, что лучше быть однимъ изъ легковѣрныхъ глупцовъ, уважающихъ природу, чѣмъ однимъ изъ умныхъ и раціональныхъ философовъ, противящихся ей, несмотря на всѣ непріятности.» Reid's Inquiry ch IV, § 20. Одно это мѣсто стоитъ цѣлой сотни другихъ.

сколько гиней. Но за этимъ *видимымъ* столомъ для него не существовало никакого другаго *невидимаго стола*, никакой невидимой субстанціи этого стола. То, что онъ видѣлъ, было столъ и ничего болѣе, и онъ вѣрилъ, что видимый имъ столъ есть именно то, что онъ видитъ и ничего болѣе. Итакъ его исходной точкой было простое свидѣтельство его чувствъ и чувствъ всѣхъ людей.

§ 3. Идеализмъ.

Приступая къ какому-либо изслѣдованію, философъ съ первымъ же шагомъ выходитъ изъ области общаго здраваго смысла. Размышляя о томъ, что сообщаютъ ему чувства, онъ ищетъ объясненія явленій и, обыкновенно, чѣмъ заботливѣе анализируетъ онъ факты, тѣмъ болѣе считаютъ его свободнымъ отъ бредней умозрѣнія. А между тѣмъ, по странному противорѣчію, именно за свой строгій анализъ фактовъ сознанія Берклей пріобрѣлъ репутацію философа, занимающагося умозрительными бреднями.

Вотъ въ чемъ состояла проблемма: наши чувства открываютъ намъ существованіе извѣстныхъ ощутимыхъ качествъ, каковы протяженіе, цвѣтъ, плотность и пр. Но разсудокъ говоритъ намъ, что эти качества должны быть качествами *чего-нибудь*: не можетъ существовать просто протяженіе, цвѣтъ и проч.,— *что-нибудь* должно быть протяжимо, имѣть цвѣтъ и проч. Что же такое это «что-нибудь». Философы единогласно рѣшили, что мы никогда не можемъ познать, *что*-такое эта субстанція, такъ какъ она лежитъ внѣ предѣловъ нашего знанія, но между тѣмъ мы необходимо должны признать ея существованіе, какъ основы познаваемыхъ качествъ, какъ субстанцію, которой присущи познаваемыя качества. Итакъ, глубже вникая въ вопросъ, оказывается, что единственное основаніе для признанія существованія матеріи заключается въ *необходимости какого-либо синтеза* аттрибутовъ.

Что же сдѣлалъ Берклей? Ясно понимая всю трудность задачи, онъ смѣло рѣшилъ ее, *сдѣлавъ синтезъ чисто умственнымъ*. Такимъ образомъ матерія была вполнѣ устранена; она не могла болѣе считаться необходимымъ выводомъ.

Природа человѣческаго знанія составляла первый предметъ изслѣдованій Берклея. «Говорятъ, что мы одарены немногими способностями и что эти немногія способности назначены природой только для поддержанія и услажденія нашей жизни, а не для пониманія внутренней сущности и строенія вещей. Кромѣ того говорятъ, что такъ какъ умъ человѣческій конеченъ, то неудивительно, если, разсуждая о предметахъ безконечныхъ, онъ впадаетъ въ нелѣпости и запутывается въ противорѣчіяхъ, изъ которыхъ ему никогда невозможно высвободиться, потому что безконечное, по самой своей природѣ, не можетъ быть постигнуто конечнымъ.»

Здѣсь ясенъ намекъ на Локка, но достойный епископъ не желаетъ «сидѣть сложа руки, въ спокойномъ невѣжествѣ». Онъ подозрѣваетъ, что мы изъ пристрастія охотнѣе готовы приписывать недостатки самой природѣ нашихъ способностей, чѣмъ нашему дурному пользованію ими. Онъ вѣритъ, что милосердый Богъ, вложивъ въ насъ такое сильное стремленіе къ знанію, не могъ въ тоже время преградить намъ пути къ его достиженію. Берклей забываетъ урокъ, данный человѣку въ раю, гдѣ онъ могъ достать древа знанія, но гдѣ плоды этого дерева были ему запрещены. «Вообще,—продолжаетъ онъ,— мнѣ кажется, что, если не всѣ, то, по крайней мѣрѣ, большая часть трудностей, которыя занимали философовъ и заграждали путь къ знанію, были созданы нами самими. Мы сами подняли пыль, а потомъ жалуемся, что не можемъ видѣть.»

Здѣсь Берклей прямо заявляетъ притязаніе, составляющее основу всей философіи. Онъ отвергаетъ выводы ученія Локка, но удерживаетъ его посылки. Онъ объясняетъ происхожденіе знанія точно такъ же, такъ и Локкъ, но опредѣляетъ его нѣсколько точнѣе. «Обозрѣвая объекты человѣческаго знанія, для насъ становится очевиднымъ, что эти объекты суть или идеи, непосредственно воспринятыя чрезъ наши чувства, или идеи, возникшія въ насъ чрезъ наблюденіе страстей и дѣйствій души, или же, наконецъ, идеи, образовавшіяся при помощи памяти и воображенія чрезъ смѣшеніе, раздѣленіе или

простое представленіе тѣхъ идей, которыя передъ этимъ возникли въ насъ однимъ изъ вышесказанныхъ способовъ.»

Замѣтьте, вопервыхъ, что здѣсь *объекты* знанія названы *идеями*. Для людей, не привыкшихъ къ метафизикѣ, это покажется парадоксомъ, однако это только простое выраженіе фактовъ сознанія. Все, о чемъ умъ можетъ разсуждать, есть очевидно его идеи: мы сознаемъ только перемѣны, происходящія въ нашемъ умѣ, и ничего болѣе. Составляютъ ли эти идеи *копіи* или *изображенія* вещей, — слѣдуетъ ли приписать перемѣны въ нашемъ умѣ какой-либо внѣшней причинѣ, — это вопросъ чисто философскій, вопросъ, который обыкновенный здравый смыслъ безъ труда обходитъ. Вы видите предъ собой цвѣтокъ и предполагаете, что существуетъ внѣшній предметъ, похожій на этотъ цвѣтокъ, и что ваше ощущеніе произведено этимъ внѣшнимъ предметомъ, подобно тому какъ отраженіе въ зеркалѣ производится предметомъ, находящимся внѣ зеркала. Но углубитесь въ ваше сознаніе, изслѣдуйте сами себя и вы найдете, что сравненіе съ зеркаломъ есть только предположеніе, сдѣланное *для объясненія* факта сознанія, но вовсе не заключается въ этомъ фактѣ. Кромѣ того, допустивъ это предположеніе, вашъ умъ *непосредственно* занятъ *только* своими идеями и ничѣмъ болѣе: предположимъ, что въ зеркалѣ отражаются сами предметы? но все-таки зеркало знаетъ только отраженія, — ихъ оно знаетъ непосредственно, предметы же — посредственно, т. е. при помощи отраженія. Итакъ, говоря, что «объекты знанія суть идеи», Берклея строго держится фактовъ сознанія.

Вовторыхъ, замѣтьте, какъ Берклей употребляетъ слово идея: и въ значеніи собственно идеи и въ значеніи ощущенія. Нельзя не признать, что такая неточность выраженія была одной изъ причинъ, почему его такъ дурно понимали, и я считаю нелишнимъ предостеречь читателя отъ этихъ неточностей. Перейдемъ теперь къ выводамъ: «Всѣ согласны, что ни мысли наши, ни страсти, ни идеи, созданныя нашимъ воображеніемъ, не могутъ существовать внѣ ума. Равнымъ образомъ мнѣ кажется не менѣе очевиднымъ, что различныя ощущенія или идеи, воспринимаемыя чрезъ чувства, несмотря на всѣ свои смѣшенія или комбинаціи (т. е. какіе бы объекты онѣ не составляли), не могутъ существовать иначе какъ только въ умѣ, не-

знающемъ ихъ... Я говорю, что столъ, на которомъ я пишу, существуетъ, т. е. я его вижу и осязаю, и если я выйду изъ своей комнаты, то все-таки скажу, что этотъ столъ существуетъ, подразумѣвая подъ этимъ, что еслибъ находился въ своей комнатѣ, то видѣлъ бы его, или что теперь его видитъ какой-нибудь другой духъ. Для меня совершенно непостижимо существованіе *немыслящихъ* предметовъ внѣ познаванія ихъ. Ихъ *esse* есть *percipi*; они не могутъ существовать внѣ умовъ, т. е. внѣ *мыслящихъ* предметовъ, познающихъ ихъ.

Въ этихъ послѣднихъ словахъ заключается ядро всей системы Берклея. Отожествивъ *объекты* съ *идеями*, ему уже легко было доказать, что объекты не могутъ существовать безъ познающаго ума, *въ которомъ* бы они существовали, какъ идеи. «Что такое объекты, какъ не предметы, познаваемые нами чрезъ чувства?» Реализмъ согласенъ съ этимъ: объекты суть то, что мы познаемъ. «А что же, скажите пожалуйста, — продолжаетъ Берклей, — познаемъ мы кромѣ нашихъ собственныхъ идей или ощущеній?» Реализмъ колеблется: конечно зеркалу не представляется непосредственно ничего кромѣ отраженія. «И есть ли какая возможность допустить — съ торжествомъ продолжаетъ идеализмъ — чтобъ какая-либо идея или какое-либо сочетаніе идей могло существовать внѣ познанія?» Реализмъ не находитъ отвѣта. Эта дилемма, повидимому, не представляетъ выхода. Предположеніе о существованіи матеріи основано на ученіи объ *отвлеченныхъ идеяхъ*, противъ котораго и возстаетъ Берклей. «Возможно ли придумать абстракцію болѣе тонкую, какъ различеніе *бытія* познаваемыхъ предметовъ отъ ихъ познаванія, и представленіе ихъ существующими внѣ познанія? Свѣтъ и цвѣтъ, жаръ и холодъ, протяженіе и форма, однимъ словомъ, то, что мы *видимъ* и *чувствуемъ*, что это такое, какъ не ощущенія, понятія, идеи или впечатлѣнія чувствъ, *и возможно ли, даже мысленно, отдѣлить ихъ отъ познанія?* Мнѣ кажется, это такъ же трудно, какъ отдѣлить вещь самое отъ себя. Мысленно я, конечно, могу раздѣлить или вообразить раздѣльными такія вещи, которыхъ въ дѣйствительности мои чувства никогда не познавали раздѣльными. Такъ я могу представить себѣ человѣческое туловище безъ членовъ или запахъ розы не-

зависимо отъ представленія о самой розѣ. Настолько, конечно, простирается моя способность отвлекать, если только не будетъ неточностью назвать отвлеченіемъ отдѣльное представленіе такихъ предметовъ, которые въ дѣйствительности могутъ существовать отдѣльно или на самомъ дѣлѣ могутъ быть познаваемы въ отдѣльности; но моя способность представленія или воображенія не простирается за предѣлы того, что можетъ въ дѣйствительности существовать или что можетъ быть мною познано. Для меня равно невозможно какъ видѣть или чувствовать что-либо безъ дѣйствительнаго ощущенія этого что-либо, такъ и представить себѣ въ мысли ощутимый предметъ отдѣльно отъ его ощущенія или познаванія. Въ самомъ дѣлѣ объектъ и ощущеніе тожественны и, слѣдовательно, не могутъ быть отвлечены другъ отъ друга...

«Однимъ словомъ, все небесное и земное, всѣ тѣла, образующія собой величественную систему міра, не имѣютъ существованія отдѣльнаго отъ познающаго ихъ ума; ихъ *esse* — быть познанными; слѣдовательно, пока они не познаны мною, пока они не существуютъ въ моемъ умѣ или въ умѣ другаго сотвореннаго духа, они или вовсе не существуютъ или существуютъ *въ умѣ какого-нибудь вѣчнаго духа*...

«Хотя мы признаемъ, что объекты чувствъ суть ни что иное какъ идеи, которыя не могутъ существовать внѣ познанія, однако отсюда еще не слѣдуетъ заключать, что они существуютъ только тогда, когда *мы* ихъ познаемъ: могутъ быть и другіе духи, которые ихъ познаютъ, между тѣмъ какъ мы ихъ не познаемъ. Когда я говорю, что предметы не существуютъ безъ познающаго ихъ ума, *я подразумѣваю не одинъ какой-нибудь извѣстный умъ, но всякій умъ, какой бы онъ ни былъ*. Слѣдовательно отсюда никакъ нельзя вывести заключенія, что тѣла уничтожаются или создаются ежеминутно, или что они не существуютъ въ промежутки, когда мы ихъ не познаемъ.

«Я согласенъ поставить вопросъ такимъ образомъ: если только вы можете представить себѣ возможность существованія какой-либо протяжимой, движимой субстанціи, или вообще какой-нибудь идеи, или чего либо сходнаго съ идеей, — *внѣ познающаго ея ума*, я готовъ

признать себя побѣжденнымъ, я соглашусь съ вами, что дѣйствительно существуетъ ваша субстанція, хотя бы вы и не въ состояніи были представить мнѣ основаніе, *почему* вы признаете, что такая субстанція существуетъ, или указать мнѣ, *для чего* вамъ нужно, чтобъ она существовала? Повторяю, достаточно будетъ, если ваше мнѣніе *можетъ* быть истиннымъ,—я приму возможность за полное доказательство, что оно на самомъ дѣлѣ истинно.

«Вы можетъ быть возразите, что вамъ очень легко представить себѣ, что деревья растутъ въ паркѣ, книги лежатъ въ шкапу, между тѣмъ какъ ихъ никто не видитъ. Это вы можете, и тутъ нѣтъ ничего труднаго. Но что это такое, спрашиваю я васъ, какъ не образованіе *въ вашемъ умѣ извѣстныхъ идей*, которыя вы называете книгами и деревьями? и отсутствіе въ тоже время идеи о комъ-либо *познающемъ ихъ*? И развѣ въ это время эти книги и эти деревья не существуютъ въ вашемъ представленіи или въ вашихъ мысляхъ? Слѣдовательно вашъ примѣръ не идетъ къ дѣлу: онъ показываетъ только, что вы можете воображать или создавать въ вашемъ умѣ идеи, но нисколько не показываетъ, чтобъ вы были въ состояніи представить себѣ возможность существованія объектовъ вашей мысли внѣ познающаго ихъ ума. Для этого вамъ необходимо представить ихъ себѣ существующими неощутимо, немыслимо, что положительно невозможно. Когда мы употребляемъ всевозможныя усилія, чтобъ представить себѣ существованіе внѣшнихъ тѣлъ, то мы достигаемъ только то, что *созерцаемъ свои собственныя идеи*.» (*)

Послѣдній, весьма замѣчательный, отрывокъ вѣроятно не былъ замѣченъ критикомъ, о которомъ я упоминалъ выше; иначе онъ не сказалъ бы, что его доводы «впервые развязали тотъ узелъ, который Берклей только распутилъ, но былъ не въ силахъ совершенно распутать.» Берклей развязалъ узелъ совершенно удовлетворительно и притомъ развязалъ его тѣмъ же самымъ способомъ, какъ и самъ его критикъ. (**)

(*) Всѣ предыдущіе отрывки взяты изъ «Principles of human knowledge sect. 5, 6, 8, 22 и 23.

(**) См. статью въ Blackwood, p. 817 и слѣд.

Берклей безъ труда опровергъ различіе между первичными и вторичными качествами, и показалъ, что аргументы, доказывающіе, что вторичныя качества суть только впечатлѣніе ума, съ равной силой примѣнимы и къ первичнымъ качествамъ.

Ниспровергши такимъ образомъ всѣ возраженія, и серьёзныя, и тривіальныя, какія только могутъ быть противъ него представлены, идеализмъ высказываетъ слѣдующій основной принципъ: все наше знаніе объектовъ есть знаніе идей; объекты и идеи тожественны. Ergo, ничего не существуетъ кромѣ того, что познается.

Но реалисты находятъ себѣ лазейку: положимъ, говорятъ они, что нашъ умъ имѣетъ дѣло только съ идеями, но вѣдь эти идеи суть идеи, т. е. образы извѣстныхъ вещей; эти вещи существуютъ независимо отъ познаванія ихъ, хотя идеи о нихъ и не могутъ существовать внѣ познанія. Берклей предвидѣлъ и это возраженіе. «Вы говорите, что хотя идеи и не существуютъ сами по себѣ, внѣ ума, но предметы, которыхъ эти идеи суть копіи или подобія, существуютъ внѣ ума, въ немыслящей субстанціи. На это я замѣчу, что *идея можетъ походить лишь на идею*, цвѣтъ или форма — только на другой цвѣтъ или другую форму. Я снова спрашиваю васъ: эти предполагаемые оригиналы или внѣшнія вещи, копируемые или изображаемые идеями, познаваемы сами по себѣ или нѣтъ? Если вы отвѣтите: да, то въ такомъ случаѣ эти внѣшнія вещи суть ни что иное какъ идеи; если же вы отвѣтите: нѣтъ, то я сошлюсь на всѣхъ: есть ли какой смыслъ въ утвержденіи, что цвѣтъ похожъ на что-то невидимое, что твердое или мягкое похоже на что-то неосязаемое.» (Sect. 8).

Послѣ этого реализму не оставалось и тѣни возможности какого-нибудь отвѣта. Философы безсильны предъ теоріей, защищаемой такимъ образомъ. Неудивительно, что идеализмъ считался неопровержимымъ. Орудія, которыми можно было бы успѣшно аттаковать крѣпость, расположенную на такой позиціи, были еще не выкованы или, по крайней мѣрѣ, не находились въ арсеналѣ философіи. О попыткѣ Рида мы скажемъ впослѣдствіи.

Пока дѣло идетъ о простомъ фактѣ сознанія, анализъ Берклея безупреченъ. Его можно отвергнуть только въ такомъ случаѣ, если мы отринемъ, что на сознаніе непосредственно дѣйствуютъ ощущенія, и признаемъ, что на него непосредственно дѣйствуютъ внѣшніе предметы: но ни одинъ метафизикъ не согласится съ этимъ положеніемъ; ему пришлось бы въ такомъ случаѣ признать, что сознаніе есть ни что иное какъ сами ощущенія, произведенныя въ организмѣ дѣйствіемъ внѣшнихъ вліяній, а это значило бы пожертвовать субъектъ — духъ для спасенія субстрата—матеріи. Поэтому ни одинъ метафизикъ не возражалъ и не могъ логически возражать на основное положеніе Берклея. Метафизики или обходили его или старались найти какой-нибудь другой выходъ.

Таково основаніе, — перейдемъ теперь къ выводу. Г. Гербертъ Спенсеръ говоритъ, что отрицаніе внѣшняго міра «состоитъ изъ цѣлаго ряда зависящихъ одно отъ другаго предложеній, изъ которыхъ каждое нисколько не достовѣрнѣе опровергаемаго простаго предложенія» (*).

Если основанія нашей вѣры въ существованіе внѣшняго міра сомнительны, то, съ другой стороны, болѣе ли прочны основанія вѣры, что внѣшній міръ есть только простой субъективный феноменъ?

Мы должны рѣшить, которая изъ двухъ гипотезъ вѣроятнѣе: та ли, которая предполагаетъ, что идеи образуются въ насъ непосредственно волей Творца, дѣйствующей по извѣстнымъ законамъ, или же та, которая предполагаетъ, что идеи въ насъ образуются чрезъ дѣйствіе внѣшнихъ предметовъ, существующихъ независимо отъ насъ. Не слѣдуетъ забывать при этомъ, что этотъ вопросъ не подлежитъ доказательству. Это—вопросъ не о фактѣ, а только о большей или меньшей вѣроятности. Онъ не можетъ быть рѣшенъ простымъ здравымъ смысломъ; для рѣшенія его необходимо обратиться къ аналогическому разсужденію. *Наше* знаніе не простирается далѣе *нашихъ* идей. Наши *выводы* не могутъ быть ничѣмъ болѣе какъ только выводами.

Берклей имѣлъ гораздо больше основаній для своего вывода, чѣмъ воображаютъ его критики. Онъ не убѣждался аргументомъ, признающимъ матерію за необходимый постулатъ. Что мы *можемъ* имѣть ощущенія и идеи при отсутствіи объектовъ, — это очевидно уже изъ

---

*) Principles of Psychology, p. 36.

того, что часто мы дѣйствительно ихъ имѣемъ при отсутствіи объектовъ, какъ напр. во время сна, или въ состояніи сумасшествія. Слѣдовательно, если матерія не всегда необходима для образованія идей, если идеи могутъ иногда возникать и безъ присутствія внѣшнихъ объектовъ, то мнимая необходимость, составляющая единственный аргументъ въ пользу существованія матеріи, совершенно уничтожается.

Но хотя—говоритъ Берклей—мы и можемъ имѣть всѣ наши ощущенія безъ присутствія тѣлъ, однако могутъ подумать, что легче понять или объяснить процессъ ихъ образованія, если *предположить*, что существуютъ соотвѣтствующія имъ внѣшнія тѣла, и такимъ образомъ можетъ представиться по крайней мѣрѣ вѣроятнымъ, что существуютъ нѣкія тѣла, которыя возбуждаютъ идеи въ нашемъ умѣ. Но на самомъ дѣлѣ это предположеніе нисколько не облегчаетъ намъ объясненія образованія идей, ибо если мы и уступимъ матеріалистамъ въ этомъ пунктѣ, если и согласимся съ ними, что дѣйствительно существуютъ ихъ внѣшнія тѣла, то чрезъ это — по собственному ихъ признанію — они нисколько не приблизятся къ знанію, какимъ образомъ происходятъ наши идеи, такъ какъ они сами признаютъ, что не въ состояніи понять, *какимъ образомъ тѣло можетъ дѣйствовать на духъ*, или какъ можетъ оно напечатлѣть идею въ умѣ.»

Эти послѣднія слова указываютъ намъ не ту трудность, которую большая часть дуалистовъ (т. е. людей, признающихъ существованіе духа и матеріи, какъ двухъ отдѣльныхъ субстанцій) недостаточно сознавала. Эта трудность породила Лейбницеву теорію предуставленной гармоніи и Малебраншево ученіе о томъ, что мы видимъ всѣ вещи въ Богѣ. Она дѣйствительно неодолима. Легко сказать, что духъ, какъ и зеркало, отражаетъ въ себѣ міръ; но попробуйте хотя на минуту представить себѣ матеріальную субстанцію отражающейся въ другой субстанціи, или дѣйствующей на другую субстанцію, которая не имѣетъ съ ней ничего общаго. Вы не въ состояніи этого сдѣлать. Мало того, вы не въ состояніи даже представить себѣ существованіе двухъ столь различныхъ субстанцій, каковы матерія и духъ, какъ ихъ опредѣляютъ.

Слѣдовательно Берклей былъ правъ, торжествуя побѣду надъ реализмомъ и надъ дуализмомъ. Онъ былъ правъ говоря, что если даже и допустить существованіе матеріи, то матеріялисты ничего изъ этого не извлекутъ, — вопросъ останется столь же теменъ, какъ и былъ: матерія нисколько не поможетъ его разъясненію. Берклей утверждалъ, что наши идеи образуются въ насъ согласно съ законами природы. Эти законы установлены Богомъ. Предполагать, что матерія есть орудіе, *проводникъ, чрезъ который дѣйствуютъ законы природы*, — совершенно неосновательно. Дѣйствіе Творца болѣе просто и непосредственно. Ему не для чего было создавать сначала законы, а потомъ еще матерію, чрезъ которую они бы дѣйствовали. Онъ создалъ одни законы и они дѣйствуютъ на насъ, какъ имъ предназначено, безъ всякой, совершенно ненужной, посредствующей помощи матеріи.

Я полагаю, что никто изъ людей, основательно знакомыхъ съ этимъ вопросомъ и съ эпохой его появленія, не станетъ отрицать, что какъ выводъ, какъ научная гипотеза, рѣшеніе Берклея во многихъ отношеніяхъ выше гипотезы дуализма. Философы учатъ, что существуютъ двѣ различныя вѣчныя субстанціи, называемыя духомъ и матеріей; Берклей же говоритъ, что есть только *одна* субстанція — духъ. Съ этой одной субстанціей онъ можетъ построить весь міръ. Слѣдовательно согласно основному правилу философіи: «не слѣдуетъ увеличивать безъ необходимости числа сущностей» (entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem), введеніе второй субстанціи, т. е. матеріи, излишне, чтобъ не сказать болѣе. Мы не можемъ представить никакого доказательства существованія матеріи, — это не болѣе какъ выводъ, который дѣлаемъ только для объясненія явленій и притомъ какихъ явленій? Тѣхъ, которыя познаемъ, т. е. явленій мыслящей субстанціи.

Итакъ, Берклей точнѣе въ анализѣ фактовъ, глубокомысленнѣе и основательнѣе въ своей гипотезѣ, чѣмъ предполагаютъ его противники; но слѣдуетъ ли изъ этого, что его идеализмъ удовлетворителенъ и вѣренъ?

Юмъ сказалъ о теоріи Берклея, что она не допускаетъ возраженій, но и не порождаетъ убѣжденія. И мы въ самомъ дѣлѣ не встрѣчаемъ ея опроверженія. Однако человѣчество непоколебимо

вѣритъ, что существованіе вещей не зависитъ отъ нашего познаванія или отъ познаванія какого–либо иного ума; оно вѣритъ, что предметы существуютъ per se и что они существовали бы даже и въ такомъ случаѣ, еслибы исчезли всѣ умы, и поэтому теорія Берклея никогда не можетъ породить убѣжденія. Ридъ былъ правъ, опираясь на эту всеобщую непоколебимую вѣру человѣчества. Онъ только напрасно воображалъ, что, указывая на нее, разбиваетъ Берклея. Изъ того, что вѣра непреодолима, не слѣдуетъ еще, что она непремѣнно истинна. Подобное правило, такъ громко провозглашенное Шотландской школой (*), опровергается многими общеизвѣстными фактами, хорошо извѣстными въ философіи. Возьмемъ самый поразительный примѣръ: въ продолженіе многихъ столѣтій всѣ непоколебимо твердо вѣрили, что солнце обращается около земли, а между тѣмъ это ложь. Почему же Берклей не могъ быть Коперникомъ метафизики и не могъ доказать строгой аргументаціей, что вѣра человѣчества въ существованіе матеріи хотя и непоколебима, но ложна.

Ридъ не находитъ на это отвѣта. Онъ говоритъ только: громадное большинство людей утверждаетъ тоже, что и я. Но вѣдь онъ могъ бы отвѣтить это и Копернику. Многія знаменитости (въ томъ числѣ и Бэконъ) смѣялись надъ Коперниковой теоріей, но ни догматизмъ, ни насмѣшки, ни общій здравый смыслъ не могли ея опровергнуть. Отчего же, повторяемъ мы, Берклей не могъ быть Коперникомъ метафизики?

Чтобъ доказать, что онъ не былъ Коперникомъ, вы должны доказать ошибочность его разсужденій, а это можно сдѣлать только объяснивъ, въ чемъ заключается его заблужденіе. Указать пункты, въ которыхъ его теорія расходится съ вашей, еще не значитъ опровергнуть его. Ваша непреодолимая вѣра свидѣтельствуетъ только о сильномъ, очень сильномъ предубѣжденіи противъ истинности всего противорѣчащаго ей. Ридъ, принявъ это предубѣжденіе за доказательство, былъ правъ до извѣстной степени, ибо доводы Берклея дѣйствительно не были достаточно сильны, чтобы побѣдить его; но онъ странно ошибался, смѣшивая *предубѣжденіе* съ *опроверженіемъ*.

*) Броунъ говоритъ: «Приводимое скептиками доказательство несуществованія внѣшняго міра, какъ простая игра мысли, не допускаетъ возраженій.» Единственное возраженіе, которое онъ дѣлаетъ, состоитъ въ непоколебимости вѣры въ такое существованіе. Юмъ еще прежде его говорилъ, что эта вѣра непреодолима. Цѣлью всей его философіи было доказать ея непреодолимость и *важность*. Какъ нелѣпо послѣ этого ссылаться на вѣру. Кантъ справедливо замѣчаетъ въ предисловіи къ своей критикѣ: «Если даже мы признаемъ всю опасность идеализма, во всякомъ случаѣ постыдно для философіи и для разума основывать существованіе внѣшняго міра на простомъ свидѣтельствѣ вѣры.» Въ существованіи этой вѣры никто никогда не сомнѣвался. Спрашивалось только, основательна ли она?

Основное положеніе Берклея: *объекты знанія суть идеи и ничего болѣе, какъ только одни идеи* — неоспоримо. Слѣдовательно, и выводъ изъ этого положенія: *все человѣческое знаніе есть знаніе идей и ничего болѣе какъ только однихъ идей*,— равнымъ образомъ не допускаетъ возраженія. Не менѣе неоспоримъ и второй выводъ: *такъ какъ объекты тожественны съ идеями и мы имѣемъ идею объ объектѣ лишь настолько, насколько познаемъ его, то esse объектовъ есть для насъ ихъ percipi*.

Куда же приводятъ насъ всѣ эти положенія? Ни болѣе, ни менѣе, какъ къ заключенію, что человѣческое знаніе не есть «мѣрило всѣхъ вещей.» *Для насъ* объекты не могутъ быть ни чѣмъ болѣе, какъ только идеями, но развѣ мы—окончательное мѣрило всякаго бытія? Что человѣкъ есть мѣрило всѣхъ вещей, — это можетъ быть догмой софиста, но не можетъ быть догмой здраваго мыслителя. Изъ того, что *мы знаемъ* объекты только какъ идеи, можно ли заключить, что объекты *и существуютъ* только какъ идеи? Для подобнаго вывода намъ нужно еще доказать, что наше знаніе есть абсолютное мѣрило истины, а не простой показатель отношеній внѣшнихъ предметовъ къ нашему разуму.

«Если вы *не знаете* ничего кромѣ вашихъ идей — скажетъ идеалистъ,—то какъ же вы можете знать, что *существуетъ* еще что—то»? На этотъ вопросъ не легко отвѣчать. Но кромѣ того, идеализмъ можетъ выставить еще одинъ аргументъ: «Вы не въ состояніи представить себѣ ничего существующаго внѣ познанія. Попробуйте вообразить матерію безъ познающаго ее разума. Это невозможно, ибо уже самыя тѣ деревья и горы, которыя вы воображаете существующими

внѣ всякаго познающаго ума, суть *ваши идеи*. Раздѣлить бытіе отъ познаванія рѣшительно невозможно. Это синтезъ Бога и не человѣку разрушить его» (*).

Мы отвѣтимъ на это такъ: правда, такъ какъ наше знаніе объектовъ тожественно съ нашими идеями, то мы никогда, никакимъ усиліемъ мысли не можемъ вообразить объектъ *отдѣльно отъ тѣхъ условій, подъ которыми мы его знаемъ*. Законы нашей природы заставляютъ насъ придавать объекту тѣ формы, въ которыхъ мы познаемъ его (**). Слѣдовательно, мы не можемъ представить себѣ ничего, неподчиненнаго законамъ нашей природы, такъ какъ эти законы дѣйствуютъ въ самомъ актѣ представленія. Но развѣ все равно, сказать ли: я могу представить себѣ предметы только согласно съ законами моей природы, или сказать: я не могу представить себѣ предметы иначе, слѣдовательно они и могутъ существовать только такимъ образомъ. Здѣсь идеализмъ признаетъ знаніе не относительнымъ, а абсолютнымъ, а человѣка — мѣриломъ всѣхъ вещей.

Познаніе есть отожествленіе (въ метафизическомъ смыслѣ слова) *ego* и *non-ego*, tertium quid двухъ соединенныхъ силъ, подобно тому, какъ вода есть отожествленіе кислорода и водорода. Ego никогда не можетъ имѣть никакого знанія о non-ego, не вступая съ нимъ въ неразрывную связь; оно точно такъ же должно исчезнуть вмѣстѣ съ нимъ in tertium quid, какъ кислородъ исчезаетъ вмѣстѣ съ водородомъ для образованія воды. Предположимъ, что кислородъ сознаетъ происходящія въ немъ перемѣны. Онъ припишетъ ихъ въ такомъ случаѣ не водороду, по необходимости скрытому отъ него, *но водѣ*, единственной формѣ, подъ которой онъ знаетъ водородъ. Въ своемъ сознаніи онъ найдетъ состояніе, называемое водой, весьма отличное отъ его собственнаго (ego), и онъ заключитъ, что это состояніе, столь несхожее съ тѣмъ, въ которомъ онъ находился, есть изображеніе произведшей его причины. Итакъ, хотя водородъ въ вышеприведенномъ случаѣ можетъ существовать для кислорода только въ отожествленіи обоихъ въ формѣ воды, но это еще не доказываетъ, что водородъ не можетъ находиться въ другихъ отношеніяхъ къ *другимъ* силамъ. Подобнымъ же образомъ, хотя *non-ego* не можетъ существовать для ума иначе какъ въ отожествленіи съ нимъ (познаніе), но отсюда не слѣдуетъ, чтобъ это non-ego не могло находиться относительно другихъ предметовъ въ совершенно иныхъ условіяхъ.

(*) См. мастерское развитіе этого положенія упомянутымъ выше критикомъ въ Blackwood.

(**) «Когда - говоритъ Шеллингъ—я представляю себѣ объектъ, *объектъ и представленіе тожественны*. На этой неспособности отличить во время самаго акта объектъ отъ представленія основывается общее всему человѣчеству убѣжденіе въ реальности внѣшнихъ предметовъ, хотя эти предметы извѣстны намъ только чрезъ представленія («Ideen zur einer Philos. der Natur, Einl. XIX). Это неоспоримо, но это значитъ только, что наше знаніе предметовъ зависитъ отъ условій знанія. Мы не можемъ отличить объекта отъ представленія, но это еще не доказываетъ, что между ними нѣтъ различія.

Мы согласны съ идеалистами, что все наше *знаніе объектовъ* состоитъ въ идеяхъ. Но мы не можемъ согласиться, чтобъ все бытіе ограничивалось предѣлами нашего знанія, не имѣя на то никакого другаго основанія, кромѣ того только, что не можемъ иначе представить себѣ ничего существующаго, какъ образуя свое представленіе по законамъ нашихъ познающихъ способностей. Мы согласны съ идеалистами, что наше знаніе субъективно, но не согласны, чтобъ истинное субъективно было истинное и объективно. Мы вѣримъ въ существованіе внѣшняго міра, совершенно независимое отъ чего-либо познающаго, не потому, что всѣ вѣрятъ этому, но потому, что доводы, которыми идеализмъ опровергаетъ эту вѣру, заключаютъ въ себѣ ошибочное предположеніе, будто знаніе есть критеріумъ всякаго бытія. Идеализмъ, также какъ и реализмъ, довѣряетъ свидѣтельству чувствъ, но при этомъ утверждаетъ, что такъ какъ наше знаніе ограничено идеями, то мы не имѣемъ права предполагать, что существуетъ еще что-либо кромѣ идей. А между тѣмъ онъ самъ вынуждаетъ предположить, что существуетъ нѣкая причина идей, — эту причину онъ называетъ волей творца, но вѣдь эта воля не болѣе какъ предположеніе. Слѣдовательно весь споръ сводится къ рѣшенію слѣдующаго вопроса: которое изъ двухъ предположеній болѣе согласно съ нашей непреодолимой вѣрой, — предположеніе ли существованія внѣшней матеріи, *несходной* съ нашими ощущеніями, хотя и причиняющей ихъ, или предположеніе, что, по волѣ

Творца, наши ощущенія суть слѣдствіе дѣятельности божественныхъ законовъ, которая не нуждается въ матеріи? Отвѣтъ не можетъ быть сомнителенъ. Предпочтеніе должно быть отдано первому предположенію, такъ какъ оно болѣе согласно съ всеобщей вѣрой.

По нашему мнѣнію Берклею не удалось сдѣлаться Коперникомъ метафизики, потому что предположеніе, противопоставленное имъ всеобщему убѣжденію, было менѣе согласно съ этимъ убѣжденіемъ, чѣмъ то, которое онъ хотѣлъ имъ замѣнить. Коперника никто не сталъ бы слушать, еслибъ его гипотеза, несмотря на все свое противорѣчіе чувствамъ, не объясняла небесныя явленія лучше, чѣмъ прежняя гипотеза. Принявъ же гипотезу Берклея, мы ни насколько не подвинемся далѣе того, на чемъ оставляетъ насъ старая гипотеза. Идеализмъ ничего не объясняетъ. Согласиться съ нимъ значитъ отказаться отъ всеобщаго вѣрованія для пустой гипотезы. Но нельзя отрицать впрочемъ, что Берклей былъ глубокій и замѣчательный мыслитель; онъ не достигъ цѣли, какъ не достигали ея и всѣ великіе философы всѣхъ временъ, не потому, что былъ слабъ, а потому, что философія невозможна.

Читатель, обращавшій вниманіе при чтеніи этой исторіи на предполагаемую ею *мораль* (если можно такъ выразиться), замѣтитъ конечно, что идеализмъ Берклея только перифразисъ системы Спинозы. Обѣ теоріи согласны, что въ мірѣ существуетъ только одна сущность; вся разница въ томъ что Спиноза называетъ ее *субстанціей*, а Берклей—*мыслью*. Но какъ ни называйте вы это Единое, результатъ все будетъ одинъ и тотъ же и въ теоріи, и на практикѣ. Можетъ быть съ идеею о субстанціи у васъ соединяются какія-либо низкія понятія, а съ идеей о духѣ, наоборотъ, понятія возвышенныя, но какое это можетъ имѣть значеніе по отношенію къ реальной природѣ вещей?

Единственный великій результатъ трудовъ Берклея состоитъ въ томъ, что онъ раскрылъ всю тщету онтологическихъ умозрѣній. Онъ проложилъ дорогу тому скептицизму, который, какъ разверзтая бездна, зіяетъ въ концѣ пути всѣхъ послѣдовательныхъ метафизиковъ.

ПЯТАЯ ЭПОХА.

АРГУМЕНТЫ ИДЕАЛИЗМА ПРЕВРАЩАЮТСЯ ВЪ АРГУМЕНТЫ СКЕПТИЦИЗМА.

ГЛАВА I.

Юмъ.

§ 1. Жизнь Юма.

Превосходная и весьма подробная біографія Юма, написанная Бертономъ, даетъ намъ обильные матеріалы для біографическаго очерка, но мы по необходимости должны ограничиться только указаніемъ главнѣйшихъ событій этой небогатой событіями жизни, и просимъ читателя за дальнѣйшими подробностями обратиться къ сочиненію Бертона *).

Давидъ Юмъ родился въ Единбургѣ 26 апрѣля 1711 г. Онъ былъ младшій сынъ одного бѣднаго шотландскаго лорда, и остался сиротой еще въ дѣтскомъ возрастѣ. Воспитатели думали сначала посвятить его судебной карьерѣ, но, видя въ немъ глубокое отвращеніе къ этого рода занятіямъ, отказались отъ своего намѣренія и помѣстили его въ одну купеческую контору въ Брюсселѣ, гдѣ впрочемъ

*) The Life and Correspondence of David Hume from the Papers bequeathed to the Royal Society of Edinburgh, by John Hill Burton. 2 vols.

онъ оставался не долго. Достигнувъ совершеннолѣтія и вступивъ въ обладаніе своимъ небольшимъ состояніемъ, онъ увидѣлъ, что его средства слишкомъ недостаточны, чтобы на нихъ можно было жить въ Англіи, и поэтому онъ рѣшился отправиться во Францію, гдѣ эти средства, полагалъ, будутъ достаточны. Сначала онъ отправился въ Реймсъ, но потомъ библіотека и коллегія іезуитовъ привлекли любознательнаго юношу въ Ла-Флешь; здѣсь провелъ онъ много лѣтъ въ уединенныхъ занятіяхъ.

Имъ овладѣло великое честолюбіе: онъ хотѣлъ произвести такой же переворотъ въ нравственныхъ наукахъ, какой Бэконъ произвелъ въ естествознаніи. Его «Разсужденіе о человѣческой природѣ» (Treatise on Human Nature), появившееся въ 1737 г., возвѣщало себя, какъ попытку ввести опытный методъ въ изслѣдованія нравственныхъ вопросовъ; но это произведеніе было мертворожденное и мы считаемъ совершенно излишнимъ останавливаться на немъ; оно обнаруживаетъ въ авторѣ совершенное незнаніе опытнаго метода и притомъ самая попытка сдѣлать психологію опытной наукой не заключала въ себѣ ничего новаго.

Въ 1741 г. явилась первая часть его безсмертныхъ «Опытовъ». Въ 1747 г., въ качествѣ секретаря посольства, онъ сопровождалъ генерала Ст. Клера въ Вѣну и Туринъ. Въ 1752 г. изданы были его «Политическія разсужденія» (Political Discourses) и «Изслѣдованіе объ основаніяхъ нравственности» (Inquiry concerning the Principles of Morals). Назначеніе его библіотекаремъ при адвокатскомъ факультетѣ въ Эдинбургѣ (все жалованье, которое ему слѣдовало по исполненію этой обязанности, онъ предоставилъ бѣдному поэту Блэклоку) дало ему въ распоряженіе богатое собраніе книгъ и онъ принялся писать *Исторію Англіи*, которая долгое время считалась его лучшимъ правомъ на славу. Первый томъ этой исторіи вышелъ въ 1754 г.

Жизнь Юма представляетъ для историка литературы два весьма любопытные эпизода: восторженный пріемъ, сдѣланный ему въ Парижѣ, куда онъ сопровождалъ маркиза—Гетфорда, дружба его и ссора съ Руссо. Мѣсто не позволяетъ намъ остановиться на нихъ.

Юмъ умеръ весной 1776 г. Онъ обезсмертилъ свое имя въ англійской литературѣ, и хотя съ именемъ его соединяются такія мнѣнія, которыя возбудили противъ себя и всегда будутъ возбуждать самый горячій протестъ, но мы не должны забывать, что даже такой умный и добрый человѣкъ, какъ Адамъ Смитъ, отзывался о немъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «Какъ во время жизни, такъ и послѣ смерти его, я всегда видѣлъ въ немъ человѣка, который настолько приближался къ идеалу мудрости и добродѣтели, насколько это доступно немощной человѣческой природѣ.»

§ 2. Скептицизмъ Юма.

Что Юмъ обладалъ умомъ необыкновенно проницательнымъ и тонкимъ, этого никто никогда не отрицалъ. Его доктрины привели въ смятеніе умственный міръ, и вліяніе ихъ было тѣмъ сильнѣе, что онъ защищалъ ихъ съ поразительнымъ остроуміемъ. Если Берклей не встрѣтилъ противниковъ, которые были бы въ состояніи его опровергнуть, то Юмъ и подавно не могъ ихъ встрѣтить, и противники его вынуждены были признать, что аргументы скептицизма неопровержимы.

Локкъ доказывалъ, что все наше знаніе зависитъ отъ опыта. Берклей зашелъ далѣе и утверждалъ, что мы не имѣемъ никакого опытнаго знанія о внѣшнемъ мірѣ иначе, какъ чрезъ наши чувственныя впечатлѣнія, что иное знаніе для насъ и невозможно, и пришелъ къ тому, что матерія есть фикція. Юмъ пошелъ еще далѣе, чѣмъ Берклей, и, стремясь раскрыть тайну бытія, попалъ въ бездну. Развивая далѣе положенія Берклея, онъ пришелъ къ тому, что нетолько матерія есть фикція, но что и душа также есть фикція. Если подлежитъ отрицанію тайный субстратъ, существованіе котораго люди предполагаютъ для объясненія явленія матеріальнаго міра, то подлежитъ также отрицанію, говоритъ Юмъ, и тотъ тайный субстратъ (духъ), который люди предполагаютъ для объясненія явленій нематеріальныхъ (духовныхъ).

Все, что мы познаемъ опытомъ, суть впечатлѣнія и идеи. Субстанція, отъ которой будтобы получаются впечатлѣнія, скрыта отъ

насъ, она есть не болѣе какъ предположеніе; точно также и та субстанція, которою будтобы принимаются впечатлѣнія, равно скрыта отъ насъ и слѣдовательно также есть не болѣе какъ предположеніе. Матерія есть совокупность впечатлѣній, а духъ есть цѣпь впечатлѣній и идей (*).

Такимъ образомъ догматическій идеализмъ превратился въ скептицизмъ. Вотъ что Юмъ говоритъ о Берклеѣ: «Большая часть произведеній этого глубокаго мыслителя представляетъ намъ лучшіе уроки скептицизма, какіе только можно найти у древнихъ и новыхъ философовъ, не исключая и самого Байля. Хотя Берклей и утверждаетъ (и безъ сомнѣнія вполнѣ искренно), что пишетъ противъ скептиковъ, атеистовъ и вольнодумцевъ, тѣмъ неменѣе всѣ его аргументы, хотя и приводятся съ цѣлью совершенно иной, въ сущности чисто скептическіе: не допускаютъ возраженій, но и не порождаютъ убѣжденія.»

Замѣтимъ, что хотя скептицизмъ Юма и ставитъ философіи безвыходную дилемму: или опровергнуть доводы скептицизма, или признать себя и свои стремленія тщетными и безосновательными, но кромѣ этого онъ никакимъ инымъ образомъ не касается обыкновенныхъ сужденій и дѣйствій человѣческихъ. Часто приводили и вѣроятно часто еще будутъ приводить противъ Юма много разныхъ возраженій, совершенно пустыхъ и даже просто глупыхъ до смѣшнаго. Ридъ, отъ котораго можно было ожидать чего-нибудь получше, удивляется, что «Юмъ изъявляетъ притязаніе создать науку о человѣческой природѣ, тогда какъ вся цѣль его произведенія состоитъ въ томъ, чтобы доказать, что на свѣтѣ не существуетъ ни человѣческой природы, ни науки. Можетъ-быть неразумно ставить въ упрекъ такой поступокъ писателю, который не вѣритъ ни въ свое собственное существованіе, ни въ существованіе своего читателя, и, слѣдовательно, не могъ имѣть намѣренія сбить съ толку читателя или посмѣяться надъ его легковѣріемъ. Но я не могу представить себѣ, чтобъ авторъ «Трактата о человѣческой природѣ» былъ до такой степени скептикъ, чтобъ принять подобное оправданіе. Хотя это и противно его принципамъ, но онъ вѣрилъ, что его будутъ читать и что онъ сохранитъ свою личную индентичность, пока не воспользуется славой и честью, которыхъ справедливо заслуживаетъ своимъ метафизическимъ остроуміемъ.» Ридъ продолжаетъ далѣе въ томъ же родѣ, приводитъ старый анекдотъ о Пирронѣ, какъ тотъ вопреки своимъ принципамъ разсердился на повара за то, что «вѣроятно *не по душѣ* приготовилъ ему обѣдъ», и приписываетъ подобную же забывчивость Юму, такъ какъ онъ «по временамъ впадаетъ въ общепринятыя вѣрованія» (*).

Если Ридъ въ этомъ случаѣ только остроумничалъ, то остроуміе его крайне бѣдно; если же онъ считалъ это серьёзнымъ аргументомъ, то это — аргументъ весьма жалкій, и если даже въ глазахъ Рида подобный аргументъ могъ имѣть цѣну, то есть полное основаніе предполагать, что для другихъ, менѣе даровитыхъ, онъ можетъ показаться рѣшительнымъ. Предоставимъ говорить самому Юму; приведемъ одно мѣсто изъ того самаго «Трактата о человѣческой природѣ», о которомъ упоминаетъ Ридъ: «Если у меня спросятъ, искренно ли я утверждаю то положеніе, въ которомъ, повидимому, такъ усердно стараюсь убѣдить другихъ, и дѣйствительно ли принадлежу я къ числу скептиковъ, считающихъ все недостовѣрнымъ, не признающихъ за нашимъ сужденіемъ *никакого* критерія для различенія истины отъ лжи, то я отвѣчу на это, что такой вопросъ совершенно излишенъ, что ни я и ни кто другой никогда не держался искренно и постоянно подобнаго мнѣнія. По самой нашей природѣ разсуждать для насъ такъ же безусловно и неизбѣжно необходимо, какъ дышать и чувствовать; мы не можемъ не видѣть нѣкоторыхъ предметовъ полнѣе и яснѣе вслѣдствіе обычной ихъ связи съ ощущаемыми въ данное время впечатлѣніями, точно также не можемъ не думать, пока не спимъ, или не видѣть окружающихъ тѣлъ, когда обращаемъ на нихъ глаза при солнечномъ свѣтѣ. Стараться опровергнуть этотъ *полный* скеп-

(*) Локкъ уже доказалъ, что мы такъ же мало знаемъ духъ, какъ и субстанцію. Мы знаемъ душу только въ ея *проявленіяхъ*, мы не можемъ знать ее *per se*, какъ *субстратумъ*. Слѣдовательно аргументъ Юма имѣлъ прочное философское основаніе; онъ былъ не болѣе какъ выводомъ изъ признанныхъ уже посылокъ.

(*) Inquiry, Introd. I, § 5.

тицизмъ значитъ въ сущности опровергать то, чего никто не утверждаетъ, пытаться аргументами доказать способность, которая присуща душѣ по самой ея природѣ, *какъ неизбѣжность*.

«Приводя такъ старательно доказательства скептицизма, котораго послѣдователи существуютъ только въ воображеніи, вся моя цѣль состоитъ въ томъ, чтобы убѣдить читателя въ истинѣ моей гипотезы, что всѣ наши сужденія о причинахъ и послѣдствіяхъ составляютъ результатъ одной привычки, и что вѣра есть скорѣе актъ чувствующей, чѣмъ мыслящей части нашей природы... Еслибъ вѣра была простымъ актомъ мысли, къ которому бы ничего иного не привходило, никакой особенной силы и жизненности, то она неизбѣжно разрушила бы сама себя и во всякомъ случаѣ въ послѣднемъ результатѣ привела бы къ совершенному прекращенію мысли. Но собственный опытъ долженъ достаточно убѣждать каждаго, что если онъ и не найдетъ никакихъ заблужденій въ моихъ аргументахъ, тѣмъ неменѣе будетъ продолжать вѣрить, мыслить и разсуждать по обыкновенію, и слѣдоватеиьно можетъ смѣло заключить, что его разсужденія и вѣрованія суть ощущенія или особаго рода представленія, которыя не могутъ быть разрушены идеями и размышленіями.» (*)

Насъ всегда поражала недобросовѣстность противниковъ Юма, которые какъ будто проглядывали это весьма ясное и многозначительное мѣсто. Мы не помнимъ, чтобъ кто-нибудь изъ нихъ остановилъ на немъ вниманіе, а между тѣмъ что говоритъ здѣсь Юмъ? Не становится ли онъ здѣсь прямо на ту пресловутую «точку зрѣнія общаго здраваго смысла», которая признаетъ, что вѣра въ существованіе матеріи есть инстинктивная, основная? Утвержденіе д-ра Броуна, что аргументы скептиковъ неопровержимы, какъ игра мысли,—это утвержденіе не заключаетъ ли въ себѣ полнаго признанія того, что доказываетъ Юмъ? И наконецъ заключеніе д-ра Броуна, что мы вынуждены обратиться къ «неодолимой вѣрѣ», какъ къ единственному убѣжищу противъ скептицизма, не есть ли тоже самое, что говоритъ и Юмъ, утверждая, что мы вѣримъ и не можемъ не вѣрить, хотя и не въ состояніи разумомъ оправдать нашей вѣры?

(*) Humau Nature, part IV, § 1, p. 250.

Нѣсколько далѣе Юмъ прибавляетъ: «такимъ образомъ скептикъ продолжаетъ разсуждать и вѣрить, хотя и признаетъ, что не можетъ разумомъ доказать истинности своего разума; точно также онъ вынужденъ признать существованіе тѣлъ, хотя и сознаетъ, что не можетъ доказать ихъ существованіе философскими аргументами. *Природа не предоставила этого на его волю*; она вѣроятно считала это слишкомъ важнымъ, чтобы довѣрить нашему сужденію и умозрѣнію. Мы можемъ спросить: «*Что заставляетъ насъ вѣрить въ существованіе тѣлъ*? но ставить вопросъ: *существуютъ тѣла или нѣтъ*? — совершенно излишне. Во всѣхъ нашихъ разсужденіяхъ мы вынуждены признать существованіе тѣлъ, какъ данное.»

Послѣ этого нечего больше говорить о практической непослѣдовательности Юма. Еще прежде него Локкъ довольно ясно сознавалъ и доказалъ безсиліе стремленій проникнуть далѣе явленій и, съ обычной ему спокойной разсудительностью, совѣтовалъ людямъ «оставаться въ спокойномъ невѣдѣніи». Онъ сознавалъ, что это задача безнадежная, сознавалъ также, что эти стремленія и не могутъ ни къ чему привести. Богъ далъ намъ средства знать все, что касается насъ непосредственно, и далъ намъ достовѣрность, достаточную для всѣхъ нашихъ потребностей. Разсудительные люди должны удовольствоваться этимъ. Стремиться къ бо́льшему значитъ стремиться къ невозможному. Если люди въ своихъ умозрѣніяхъ перейдутъ за этотъ предѣлъ, то придутъ къ скептицизму. Употребляя модное выраженіе, мы можемъ сказать, что это и было философской *миссіей* Юма, доказать, какъ неизбѣжно приводятъ къ скептицизму подобныя умозрѣнія.

«У людей есть природный инстинктъ или предрасположеніе, побуждающее ихъ вѣрить своимъ чувствамъ, — говоритъ Юмъ. Слѣпо повинуясь этому могучему побужденію, люди принимаютъ *образы* за самые предметы и нисколько *не подозрѣваютъ даже*, *что это только изображенія*. Но это всеобщее первоначальное пониманіе разрушается при первомъ прикосновеніи философіи, которая раскрываетъ намъ, что въ умѣ нашемъ ничего иного быть не можетъ, кромѣ *образовъ* или *представленій*. Такимъ образомъ, какъ только мы начинаемъ разсуждать, мы необходимо становимся въ противорѣчіе съ нашимъ природнымъ инстинктомъ и вынуждены принять относительно

свидѣтельства нашихъ чувствъ совершенно иной взглядъ, иную систему. При этомъ философія приходитъ въ положеніе чрезвычайно затруднительное и оказывается не въ состояніи опровергнуть или обойти аргументы скептицизма. Опереться на непогрѣшимый и неодолимый природный инстинктъ ей нельзя, такъ какъ этотъ инстинктъ приводитъ насъ къ противоположной системѣ, которую она признала погрѣшимой и даже ложной; оправдать же эту мнимую философскую систему ясными и убѣдительными аргументами, или хоть тѣнью аргументовъ, оказывается превышающимъ силы всѣхъ человѣческихъ способностей.

«Если относительно вопроса о значеніи свидѣтельства чувствъ вы послѣдуете указаніямъ вашего природнаго инстинкта и предрасположенія, то это приведетъ васъ къ признанію *представленій или образовъ за внѣшніе предметы* (идеализмъ).

«Если же вы это отвергнете и примете болѣе раціональное мнѣніе, что представленія суть лишь *изображенія* чего-то внѣшняго, то въ такомъ случаѣ вы станете въ противорѣчіе съ своими природными предрасположеніями и съ самыми очевидными для васъ указаніями вашихъ чувствъ; а между тѣмъ разумъ вашъ не будетъ удовлетворенъ, потому что опытъ не даетъ вамъ никакого убѣдительнаго аргумента, чтобъ доказать, что представленія ваши дѣйствительно изображаютъ внѣшніе предметы» (скептицизмъ).

Вотъ дилемма, изъ которой философіи нѣтъ выхода, и Юмъ заслужилъ благодарность человѣчества тѣмъ, что привелъ философію къ этой дилеммѣ. А между тѣмъ люди подвергли его строгому осужденію. Читатель долженъ быть готовъ услышать отъ насъ совершенно иную оцѣнку Юма, такъ какъ все изложеніе нашей исторіи и есть ни что иное, какъ доказательство той истины, что именно этотъ оклеветанный скептицизмъ составляетъ неизбѣжный результатъ всякой философіи. Попытаемся же опредѣлить сущность скептицизма, который возбудилъ столь великое смятеніе. Скептицизмъ значитъ сомнѣніе, и такъ какъ это слово часто употреблялось въ смыслѣ религіознаго сомнѣнія, то вслѣдствіе этого произошла путаница въ понятіяхъ. Выраженіе «скептикъ» стало равнозначительно выраженію «еретикъ». Къ несчастью для своей философской репутаціи, Юмъ былъ равно скептикъ

какъ въ философіи, такъ и въ религіи, и это имѣло своимъ послѣдствіемъ то, что люди отожествили философскій скептицизмъ съ религіознымъ.

Философскій скептицизмъ можетъ означать только сомнѣніе въ возможности философіи, иначе сказать, сомнѣніе относительно одного частнаго предмета. Если я признаю вѣрными выводы, къ которымъ приводитъ меня ученіе Юма, то слѣдуетъ ли изъ этого, что я долженъ перестать разсуждать и признать *всѣ* предметы недостовѣрными? Или же я долженъ признать недостовѣрными только *нѣкоторые* предметы? Ясно, что можно согласиться только съ послѣднимъ. *Что* же это за вопросы, относительно которыхъ мы должны оставаться во тьмѣ? Локкъ не менѣе ясно, чѣмъ Юмъ, сказалъ намъ, что это—всѣ тѣ вопросы, которые относятся къ философіи, въ которыхъ разсуждается о природѣ и сущности вещей.

Читатель не можетъ не согласиться, что этотъ скептицизмъ страшенъ только для одной философіи. Его держится громадное большинство мыслящихъ людей,—одни изъ убѣжденія, другіе изъ смутнаго чувства тщетности онтологическихъ умозрѣній. Только дурныя страсти, возбужденныя споромъ, могли смѣшать его съ ересью. Этотъ скептицизмъ ничего больше не дѣлаетъ, какъ только опредѣляетъ границы изслѣдованія, приглашаетъ насъ отказаться отъ невозможныхъ попытокъ летать и обратить наши способности на то, что возможно, на то, какъ безопасно ходить. Онъ разрушаетъ философію только для того, чтобы направить всю нашу энергію къ положительной наукѣ. «Не станемъ пытаться—говоритъ Гёте—доказать то, что не можетъ быть доказано. Во всякомъ случаѣ, рано или поздно, наши такъ-называемыя научныя произведенія раскроютъ во всемъ свѣтѣ для нашего потомства всю нашу жалкую несостоятельность.»

Юмъ былъ скептикъ и вслѣдствіе того еще въ ранней порѣ жизни пересталъ занимать философскими вопросами свой необыкновенно-проницательный умъ. Его «Опыты» и его «Исторія» суть превосходные продукты этой перемѣны въ направленіи, и хотя онъ посвятилъ философіи часть своихъ «Опытовъ», но только часть, и притомъ эта часть есть только болѣе популярное и изящное выраженіе принциповъ его перваго произведенія.

§ 3. Юмова теорія причинности.

Таково общепринятое выраженіе: «Юмова теорія причинности», и это выраженіе обыкновенно сопровождается язвительными нападеніями на Юма, какъ на виновника этой теоріи. Замѣтимъ, что вопервыхъ эта теорія не есть исключительно его созданіе, и вовторыхъ его примѣненіе этой теоріи къ вопросу о чудесахъ, возбудившее столь ожесточенный споръ «сводится къ весьма простому и безобидному предложенію, что все противорѣчащее полной индукціи невѣроятно. Что подобное предложеніе могло быть сочтено за опасную ересь или принято за безплодную отвлеченную истину, это обстоятельство свидѣтельствуетъ о весьма незавидномъ состояніи философскаго умозрѣнія». (*)

Вотъ въ короткихъ словахъ теорія Юма:

Все наше опытное знаніе причинности есть только опытное знаніе постоянной преемственности. За предшествующимъ идетъ послѣдующее, за однимъ событіемъ слѣдуетъ другое: вотъ все, что мы узнаемъ изъ опыта. Хотя мы и приписываемъ предшествующему силу производить или причинять послѣдующее, но изъ опыта мы не знаемъ этой силы. Если мы вѣримъ, что огонь, обжегшій насъ, обожжетъ опять, то вѣримъ этому по привычкѣ, а не потому, что замѣтили какую-либо силу въ огнѣ. Мы вѣримъ, что будущее будетъ походить на прошедшее, потому что привычка научила насъ разсчитывать на это сходство. «Если мы обратимъ вниманіе на окружающіе насъ внѣшніе предметы и будемъ разсматривать дѣйствія причинъ, то не найдемъ ни одного случая, гдѣ бы мы были въ состояніи указать какую-нибудь силу или необходимую связь, качество, которое бы соединяло дѣйствіе съ причиной и дѣлало одно неизбѣжнымъ слѣдствіемъ другаго. Мы находимъ только, что одно дѣйствительно слѣдуетъ за другимъ. Толчекъ одного бильярднаго шара сопровождается движеніемъ другаго. Вотъ все, что представляется внѣшнимъ чувствамъ.

(*) Mill's System of Logic, vol. II, p. 183.

Преемственность событій не производитъ въ насъ никакихъ ощущеній или внутреннихъ впечатлѣній, и поэтому мы не можемъ указать ни одного примѣра причины и дѣйствія, который бы порождалъ въ насъ идею о силѣ или необходимой связи.» (*)

Вотъ и вся теорія. Она говоритъ, что наша вѣра въ силу, производящую явленія, или въ необходимую связь между явленіями, есть дѣло привычки. Не знаю, читалъ ли когда Юмъ Scepsis Scientifica Гленвилля; заглавіе должно было привлечь его вниманіе. Во всякомъ случаѣ Гленвиль довольно опредѣленно формулировалъ его теорію: «Все наше знаніе о причинахъ есть знаніе дедуктивное; интуитивнаго знанія мы не имѣемъ ни объ одной причинѣ и познаемъ причины только чрезъ посредство ихъ послѣдствій. Мы можемъ заключить, что одно составляетъ причину другаго не иначе, какъ *только потому, что одно постоянно сопровождается* другимъ, такъ какъ сама *причинность неощутима*». Малебраншъ также предвосхитилъ теорію Юма. Тоже должны мы сказать и о Гоббсѣ. Замѣтимъ кромѣ того, что выраженія Гоббса такъ похожи на выраженія Юма, что можно согласиться съ предположеніемъ Дугальда Стюарта, будто Юмъ заимствовалъ у Гоббса. «То, что мы называемъ опытомъ,—говоритъ Гоббсъ,— есть ни что иное, какъ воспоминаніе, какія послѣдующія событія шли за какими предшествовавшими событіями... Ни одинъ человѣкъ не можетъ имѣть въ своемъ умѣ представленія о будущемъ, потому что будущее еще не существуетъ; но по нашимъ представленіямъ о прошедшемъ мы создаемъ будущее или, лучше сказать, называемъ прошедшее будущимъ. Такъ когда человѣкъ привыкъ замѣчать при одинаковыхъ предыдущихъ обстоятельствахъ всегда одни и тѣ же слѣдствія, онъ уже непремѣнно, при встрѣчѣ съ чѣмъ-либо изъ видѣннаго имъ прежде, ожидаетъ увидать и прежнее слѣдствіе.»

Эта теорія причинности была предметомъ самыхъ жаркихъ нападеній, частью потому, что внушала опасенія послѣдствіями, какія могутъ быть изъ нея выведены (а люди, какъ извѣстно, судятъ о мнѣніяхъ по большей части не на основаніи ихъ истинности или ложности, а на

(*) Essays, sect. VII.

основаніи ожидаемыхъ ими отъ нихъ послѣдствій), и частью потому, что Юмъ высказалъ ее не съ достаточной ясностью, чтобы предупредить недоразумѣнія. Мы остановимся только на послѣднемъ, т. е. на недоразумѣніяхъ.

Когда Юмъ утверждаетъ, что опытъ не указываетъ намъ какой либо *связи* между двумя фактами, а указываетъ только ихъ неизмѣнное *соединеніе*,—когда онъ говоритъ, что умъ можетъ усматривать не причинную связь, а только неизмѣнность предшествующихъ и послѣдующихъ событій, то онъ противорѣчитъ, или повидимому противорѣчитъ тому, что говоритъ его читателямъ ихъ непосредственное сознаніе. А оно говоритъ, что выше и кромѣ факта послѣдовательности въ каждомъ явленіи причинности заключается понятіе о *силѣ*, что́ и отличаетъ причинное слѣдствіе отъ случайнаго, связь отъ простаго соединенія. Огонь сжигаетъ бумагу, потому что въ немъ есть какая-то сила, которая производитъ эту перемѣну. Простаго предшествія, даже неизмѣннаго, еще недостаточно для признанія причинности; въ такомъ случаѣ день сталъ бы причиной ночи, молвія причиной грома. Предъ дождемъ ласточки летаютъ низко надъ землей, а между тѣмъ никто не утверждаетъ, что летаніе ласточекъ причиняетъ дождь. Каждому явленію причинности присущъ элементъ силы, способность производить наблюдаемую перемѣну, нѣкая связь внѣ и выше простаго сопоставленія тѣлъ. Если алмазъ рѣжетъ стекло, то значитъ имѣетъ на то силу; самый острый ножъ не рѣжетъ стекла, значитъ и не имѣетъ этой силы. Такъ разсуждаютъ противники Юма, и по моему мнѣнію ихъ нельзя окончательно опровергнуть, сводя идею о силѣ въ простую неизмѣнность предшествій и послѣдствій; въ такомъ случаѣ они могутъ возразить, что самая «неизмѣнность» есть ни что иное, какъ выводъ изъ идеи о силѣ: мы вѣримъ, что огонь непремѣнно сожжетъ бумагу, потому онъ имѣетъ силу сжечь ее, потому что существуетъ дѣйствительная связь между огнемъ и сгараніемъ бумаги, и только на основаніи этой вѣры и можемъ мы ожидать, что будущее будетъ сходно съ прошедшимъ.

Итакъ, это есть фактъ, что людямъ присуще общее вѣрованіе въ существованіе чего-то большаго, чѣмъ простое предшествіе и слѣдствіе. Но Юмъ и другіе упускаютъ этотъ фактъ изъ виду. Они утверждаютъ, что

такъ какъ мы не можемъ усмотрѣть этой силы, то не имѣемъ и вѣры въ нее. Юмъ настаиваетъ на невозможности усмотрѣть силу, т. е. необходимую связь между двумя событіями.» Но,—говорятъ противники его теоріи,—хотя мы и не можемъ *усмотрѣть* эту силу, мы принуждены *вѣрить* въ нее, и эта вѣра не есть дѣло привычки, а заключается въ непосредственномъ сознаніи. Мы усматриваемъ, что *какая-то сила* дѣйствуетъ и производитъ послѣдствіе, но мы не можемъ усмотрѣть *самой сущности* этой силы, потому что вообще не можемъ познавать вещи per se. Когда искра воспламеняетъ порохъ, мы усматриваемъ въ искрѣ какую-то силу, способную воспламенять порохъ, но что это за сила, мы не знаемъ; мы знаемъ только ея послѣдствія. Мы знаемъ объ этой силѣ не менѣе, чѣмъ и о самомъ порохѣ; что такое порохъ, мы не знаемъ; мы знаемъ только его видимость для насъ. Если мы признаемъ, что наша вѣра въ силу искры воспламенять порохъ есть дѣло привычки, такъ какъ мы не знаемъ этой силы per se, то съ такимъ же основаніемъ мы можемъ сказать, что и наша вѣра въ существованіе пороха есть также дѣло привычки, потому что мы также не знаемъ, что такое порохъ per se. Нѣтъ ничего, чтобъ мы знали per se.»

Я для того такъ сжалъ эту аргументацію, стараясь придать ей наивозможно бо́льшую силу, чтобъ яснѣе выставить сущность возраженій противъ теоріи Юма со стороны тѣхъ, которые не имѣютъ по отношенію къ ней никакого предвзятаго нерасположенія. Прежде чѣмъ пытаться разрѣшить этотъ споръ, намъ необходимо разсмотрѣть основанія нашей вѣры въ причинность. Что люди вѣрятъ въ существованіе какой-то силы въ каждомъ явленіи причинности,—это есть фактъ, и для насъ существуетъ только вопросъ о томъ, основательна ли эта вѣра?

Здѣсь мы встрѣчаемся съ двумя школами. Одна (школа Юма) утверждаетъ, что эта вѣра не имѣетъ достаточнаго основанія, а есть только дѣло привычки. Я вѣрю, что солнце взойдетъ завтра, потому что оно всегда всходило. Я вѣрю, что огонь будетъ жечь, потому что онъ всегда жегъ. Только по привычкѣ мы ожидаемъ, что будущее будетъ походить на прошедшее; но доказательствъ

на то мы никакихъ не имѣемъ. Другая же школа утверждаетъ, что вѣра въ причинность есть «интуативное убѣжд ніе, что будущее будетъ походить на прошедшее.» Такъ выражаются Ридъ и Стюартъ. Д-ръ Уэвель хочетъ, чтобъ мы признали эту вѣру основной идеей, необходимой, истиной, независимой отъ опыта и стоящей выше опыта.

По нашему мнѣнію оба эти объясненія несостоятельны. Привычка или обыкновеніе тутъ рѣшительно ни при чемъ, такъ какъ наша вѣра въ причинность равно сильна, знаемъ ли мы одинъ какой-либо случай причинности или тысячу одинаковыхъ случаевъ. «Когда намъ представляется—говоритъ Юмъ,—множество однообразныхъ фактовъ и мы замѣчаемъ между ними постоянно одинаковую преемственность, тогда у насъ начинаетъ составляться понятіе о причинѣ и связи. Мы тогда ощущаемъ новое чувство, т. е. обычную связь въ нашихъ мысляхъ между извѣстнымъ предметомъ и его обычными спутниками, и это чувство есть начало искомой нами идеи.» Это очевидно ложно. Для порожденія въ насъ этого «чувства» намъ совершенно достаточно, если мы разъ усмотримъ, что одинъ билліардный шаръ привелъ въ движеніе другой, и чтобъ ощущать это чувство, намъ нѣтъ надобности въ дальнѣйшемъ повтореніи усмотрѣннаго нами факта. Не болѣе справедливо и то мнѣніе, будто вѣра въ причинность «условливается убѣжденіемъ, что будущее сходно съ прошедшимъ»: оно предпологаетъ, что общая идея предшествуетъ частной идеѣ. Если мы вѣримъ, что одинаковыя дѣйствія послѣдуютъ всякій разъ, какъ будутъ дѣйствовать одинаковыя причины, если мы вѣримъ, что огонь сожжетъ, что солнце взойдетъ завтра, то въ этомъ случаѣ *мы вѣримъ только въ нашъ опытъ* и ничего больше. Мы не можемъ не довѣрять опыту; наша вѣра въ него неодолима, но эта вѣра совершенно чужда всякой мысли какъ о прошедшемъ, такъ и о будущемъ. Я вѣрю, что огонь обожжетъ, не на основаніи вѣры, что будущее непремѣнно будетъ походить на прошедшее, а просто потому, что по опыту знаю, что огонь жжетъ, что онъ имѣетъ силу жечь. Возьмемъ примѣръ весьма простой, даже избитый, если хотите, но онъ хорошо разъясняетъ вопросъ. Ребенку даютъ кусокъ сахару; сахаръ бѣлъ, твердъ и имѣетъ извѣстную форму; все знаніе ребенка о сахарѣ ограничено только этими свойствами; онъ кладетъ кусокъ въ

ротъ; сахаръ сладокъ, пріятенъ, слѣдовательно опытное знаніе ребенка при этомъ увеличилось; онъ теперь уже вѣритъ (знаетъ), что сахаръ нетолько бѣлъ и твердъ, но также сладокъ и пріятенъ (*). На этомъ знаніе ребенка и остановилось. Чрезъ нѣсколько дней ему даютъ другой кусокъ сахара. Спрашивается, долженъ ли онъ имѣть интуитивное убѣжденіе, что будущее сходно съ прошедшимъ, долженъ ли онъ имѣть какую-либо основную идею, независимую отъ опыта, чтобъ вѣрить, что если положитъ этотъ кусокъ сахару въ ротъ, то ощутитъ сладость? Нисколько: онъ вѣритъ, что сахаръ сладокъ, потобу что знаетъ это, потому что опытъ показалъ ему, что сахаръ сладокъ. Онъ не можетъ даже никакимъ образомъ отрѣшиться отъ идеи о сладости сахара, потому что сладость составляетъ существенную часть его идеи о сахарѣ, Тоже самое должны мы сказать и о восходѣ солнца: оно входитъ и неотъемлемо входитъ въ самую нашу идею о солнцѣ. Наконецъ тоже должны мы сказать и о бильярдныхъ шарахъ: намъ опытъ нашъ говоритъ, что одинъ шаръ приведетъ въ движеніе другой.

Привычка не имѣетъ рѣшительно никакого значенія при первоначальномъ образованіи нашей вѣры въ причинность. Если мы хоть разъ испытали дѣйствіе огня, хоть разъ видѣли, какое дѣйствіе производитъ онъ при соприкосновеніи съ горючимъ веществомъ, мы уже вѣримъ, что онъ сжигаетъ, потому что сама наша идея о немъ есть идея о сжигающей вещи. Привычка имѣетъ значеніе относительно вѣры въ причинность не при первоначальномъ образованіи этой вѣры, а только уже впослѣдствіи, и это значеніе ея заключается въ томъ, что она имѣетъ нѣкоторое вліяніе на нашу наклонность приписывать вещамъ свойства и исправляетъ ошибки этой наклонности. Такъ, напр., дитя видитъ въ первый разъ человѣка и

(*) Можетъ быть покажется страннымъ, что мы выбрали сладость въ примѣръ причинности. Мы сдѣлали это ради простоты этого примѣра. Никто не станетъ отрицать, что вкусъ сладости есть такое же дѣйствіе сахара, какъ боль дѣйствія огня. Но многіе не обращаютъ вниманія на то, что причинность есть результатъ свойствъ одного тѣла, дѣйствующаго на свойства другаго. Они называютъ сладость свойствомъ сахара, но говорятъ, что движеніе бильярднаго шара *причинено* другимъ шаромъ.

тотъ даетъ ему яблоко. При слѣдующемъ появленіи этого человѣка дитя проситъ у него яблока, потому что у него составилась уже идея объ этомъ человѣкѣ, какъ о существѣ, имѣющемъ между прочимъ свойство давать яблоки. Но при слѣдующемъ появленіи этотъ человѣкъ яблока не даетъ, и такимъ образомъ въ ребенкѣ разрушается идея, что этотъ человѣкъ имѣетъ свойство давать яблоки. Равнымъ образомъ когда весь нашъ опытъ о вещахъ подтверждаетъ намъ *первый* опытъ, то мы можемъ сказать, что привычка побуждаетъ насъ приписывать извѣстныя дѣйствія извѣстнымъ причинамъ. Но когда нашъ послѣдующій опытъ противорѣчитъ нашему первому опыту, то мы перестаемъ приписывать извѣстныя дѣйствія тѣмъ причинамъ, которымъ прежде приписывали; въ этомъ случаѣ нашъ послѣдующій опытъ разрушаетъ или измѣняетъ ту идею, которую мы составили себѣ при первомъ опытѣ.

Замѣтьте, какъ запутывается вопросъ неумѣстнымъ употребленіемъ слова «вѣра». Неправильно говорить: человѣкъ *вѣритъ*, что огонь обожжетъ его, если положитъ въ него палецъ: онъ не вѣритъ въ это, а *знаетъ* это. Если вы скажите мнѣ, что огонь обжегъ кого-нибудь, то въ этомъ случаѣ я *вѣрю*, что огонь обжегъ, т. е. я вѣрю въ *предложеніе*, такъ какъ вѣра есть согласіе съ предложеніемъ. Но нельзя сказать: я вѣрю, что сахаръ сладокъ, тогда какъ я *знаю*, что онъ сладокъ, я не могу и помыслить о немъ иначе, какъ о сладкомъ. Нельзя сказать: я *вѣрю*, что огонь обожжетъ, — я *знаю*, что онъ обожжетъ. Выражаться такимъ образомъ одинаково неправильно, какъ еслибъ мы сказали: человѣкъ вѣритъ, что ему холодно, когда онъ озябъ.

Только вслѣдствіе такого неправильнаго употребленія слова «вѣра» и могла нѣкоторое время держаться подобная теорія, какъ теорія основной идеи или «интуитивнаго убѣжденія, что будущее будетъ походить на прошедшее». Если вы скажете кому-нибудь такое предложеніе: «огонь сожжетъ бумагу», то онъ безспорно повѣритъ въ это предложеніе, потому что онъ не имѣетъ иного знанія объ огнѣ, какъ о такомъ предметѣ, который при соприкосновеніи съ бумагой сжигаетъ ее. Это предложеніе для него такъ же несомнѣнно, какъ то, что 2 и 2 составятъ 4. Слѣдовательно хотя и можно сказать, что человѣкъ вѣритъ въ предложеніе, что «огонь сожжетъ бумагу», но нельзя сказать, что онъ

дѣйствуетъ на основаніи вѣры, когда намѣревается зажечь бумагу: онъ поступаетъ въ этомъ случаѣ не на основаніи вѣры, а на основаніи знанія. Метафизики утверждаютъ, будто вѣра въ непосредственный результатъ дѣйствія есть вѣра въ какое-либо *подразумѣваемое предложеніе* относительно законовъ природы, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ тутъ просто — довѣріе къ опыту и ничего болѣе.

Необходимо различать вѣру въ бытіе и вѣру въ предложеніе. Неправильно говорить, что человѣкъ *вѣритъ* въ свое собственное бытіе, такъ какъ ему невозможно и представить себя несуществующимъ; но совершенно правильно сказать: человѣкъ *вѣритъ*, что будетъ существовать вѣчно, потому что тутъ есть предложеніе, допускающее возможность отрицанія, сомнѣнія. Первоначальный актъ мышленія (какъ я говорилъ уже объ этомъ во введеніи) состоитъ въ томъ, что мы дѣлаемъ *присутствующимъ* для ума то, что *отсутствуетъ* для чувствъ: такое соединеніе всѣхъ умственныхъ феноменовъ въ одинъ разрядъ дѣлаетъ иногда невозможнымъ ихъ точное разграниченіе, такъ незамѣтно переходятъ они одинъ въ другой. Напр. когда я говорю: «я вижу что шелъ дождь», заключая отъ мокрыхъ улицъ, что мокрота причинена дождемъ, то мое утвержденіе въ этомъ случаѣ основано на умственномъ воспроизведеніи отсутствующаго событія, совершенно аналогичномъ тому воспроизведенію, которое я дѣлаю, когда *заключаю* о сладости сахара, лежащаго предо мной, или *усматриваю*, что цвѣтокъ въ волосахъ Юліи есть роза, или *вѣрю*, что бумага, которую она держитъ близко къ свѣчѣ, непремѣнно загорится, если только бумага и огонь придутъ въ соприкосновеніе. Въ каждомъ изъ этихъ случаевъ выводъ, усмотрѣніе или вѣра есть воспроизведеніе фактовъ, которые до этого были на опытѣ извѣданы мною объ дождѣ, сахарѣ, розѣ, свѣчѣ. Всякій разъ какъ я забуду, т. е. не воспроизведу, не сдѣлаю присутствующимъ для ума какой либо фактъ, относящійся къ тому, о чемъ мыслю, то могу составить лишь неполное понятіе о предметѣ моего обсужденія. Дурная логика есть неполное воспроизведеніе фактовъ. Чѣмъ сложнѣе предложеніе, тѣмъ легче заблужденіе, ибо тѣмъ легче упустить изъ виду какой-либо относящійся къ дѣлу фактъ. Такъ напр. предложеніе: «огонь сожжетъ бумагу» такъ просто и согласно съ ежедневнымъ опытомъ,

что согласіе слѣдуетъ немедленно за его постановкой; напротивъ предложеніе: «человѣческая жизнь можетъ продолжаться болѣе двухъ столѣтій», заключаетъ въ себѣ столько фактовъ, которыхъ умъ не можетъ себѣ сразу воспроизвесть, такъ какъ они находятся внѣ обыденнаго опыта, что вмѣсто согласія оно вызываетъ отрицаніе или по крайней мѣрѣ сомнѣніе, т. е. отсрочку вѣры, т. е. признаніе въ себѣ неспособности сдѣлать сразу присутствующими для ума факты, относящіеся къ предмету обсужденія. «Два и два составляютъ четыре»— это непосредственный и неодолимый выводъ каждаго образованнаго человѣка; однако этотъ самый человѣкъ подумаетъ, прежде чѣмъ согласиться съ предложеніемъ: «Восемь разъ 396 составляютъ 3168», потому что онъ долженъ воспроизвесть въ своемъ умѣ послѣдовательный ходъ вычисленія, что потребуетъ бóльшаго или меньшаго усилія смотря по его привычкѣ къ счету.

Неемотря на такое тожество вѣры и представленія, необходимо для ясности разсужденія различать ихъ. По этому я предлагаю ограничить терминъ «вѣра» выраженіемъ согласія съ предложеніями и отдѣлить его отъ непосредственныхъ заключеній, выводимыхъ въ присутствіи объектовъ, къ которымъ относятся. Мы *вѣримъ* въ предложеніе «огонь жжетъ», но мы не вѣримъ, а *знаемъ*, что бумага, которую бросаемъ въ пламя, загорится. Подобное различеніе терминовъ будетъ полезно при разсужденіи о причинности. Тогда для насъ сдѣлается ясно, въ какомъ отношеніи согласіе съ предложеніемъ, сложнымъ въ своихъ элементахъ, отличается отъ «практической вѣры» людей въ отдѣльные факты,—тогда мы отличимъ вѣру философа въ предложеніе «нѣтъ дѣйствія безъ причины», отъ вѣры ребенка, что огонь, сжегшій вчера бумагу, сожжетъ ее и сегодня. Оба вѣрованія основаны на опытѣ и ограничены имъ; но опытъ философа отличается отъ опыта ребенка бóльшимъ скопленіемъ аналогическихъ фактовъ. Впослѣдствіи мы разсмотримъ «необходимость» и «всемірность», которыя, по мнѣнію Канта и д-ра Уэвеля, составляютъ принадлежность философскихъ понятій и ставятъ ихъ выше опыта. Теперь мы ограничимся тѣмъ, что признали вѣру въ причинность (или въ силу) такимъ же умственнымъ актомъ, какъ и всѣ другіе умственные акты, т. е. что она есть ни что иное, какъ воспроизведеніе въ умѣ феноменовъ, познанныхъ нами до

этого чрезъ опытъ. Это, можетъ быть, поможетъ намъ примирить противниковъ, спорящихъ объ идеѣ «силы» въ причинности.

Одна сторона признаетъ, что между двумя фактами, носящими относительно другъ друга названія причины и слѣдствія, мы не усматриваемъ никакой связи, кромѣ простаго факта предшествія и слѣдствія и что, слѣд., Юмъ правъ, говоря: мы усматриваемъ только одно предшествіе, но не усматриваемъ причинной связи. Другая же сторона, напротивъ, утверждаетъ, что между причиной и слѣдствіемъ существуетъ особенное *отношеніе*, нѣчто такое, что заставляетъ одно слѣдовать за другимъ, причиняетъ именно извѣстное слѣдствіе, а не какое-либо другое, и это нѣчто и есть та связь, которую отвергаютъ, и есть то особенное *отношеніе* между фактами, которое отличаетъ причинное слѣдствіе отъ случайнаго факта. Должно существовать особенное отношеніе между кислородомъ и металлами, иначе металлы не окислялись бы. Окисленіе желѣза есть такой же фактъ, какъ и сгараніе бумаги, но онъ производится только извѣстной опредѣленной причиной. Говорить, что мы не можемъ знать этой причины, не можемъ усмотрѣть причиннаго отношенія между кислородомъ и окисленіемъ желѣза, что мы усматриваемъ только предшествіе и слѣдствіе, значитъ просто сказать, что мы не можемъ проникнуть дальше феноменовъ и ихъ послѣдовательности: но это настолько же можетъ служить основаніемъ для отрицанія причинной связи, какъ и для отрицанія внѣшняго міра.

Всѣ вещи необходимо находятся въ какихъ либо отношеніяхъ со всѣми другими вещами; отношенія ихъ иногда становятся для насъ болѣе замѣтными, потому что переходятъ изъ отношеній сосуществованія въ отношенія преемственности: тогда мы называемъ ихъ причинами и слѣдствіями; въ другихъ же случаяхъ вещи пребываютъ въ незамѣчаемыхъ нами отношеніяхъ сосуществованія и тогда мы не называемъ ихъ причинами и слѣдствіями. Окисшая известь, лежащая предо мной въ видѣ мрамора, не возбуждаетъ во мнѣ никакого представленія о силѣ или причинности, потому что мое вниманіе въ этомъ случаѣ не возбуждается никакими послѣдовательно совершающимися одинъ за другимъ фактами, но когда предо мной совершается дѣйствіе угольной кислоты на известь, *причиняющее* соединеніе двухъ веществъ и об-

разованіе мрамора, то переходъ отъ одного состоянія къ другому возбуждаетъ во мнѣ идею о нѣкоей дѣйствующей силѣ. Ясно, что между угольной кислотой и известью существуютъ извѣстныя отношенія, причиняющія то соединеніе двухъ веществъ въ одно, которое мы видимъ въ мраморѣ. Мы не видимъ этихъ отношеній, слѣдовательно не видимъ причины, производящей соединеніе двухъ веществъ, но мы знаемъ, что эта причина между тѣмъ дѣйствуетъ, хотя и не наблюдаемъ этого дѣйствія по отсутствію всякихъ перемѣнъ въ состояніи мрамора. Слѣдовательно причинность обозначаетъ не болѣе, какъ только послѣдовательность явленій, и слѣдовательно Юмъ былъ правъ, утверждая, что en dernière analyse неизмѣнность предшествія и слѣдствія есть все, что опытъ говоритъ намъ о причинности, но при этомъ, по моему мнѣнію, Юмъ не высказалъ своего положенія съ достаточной ясностью и не понялъ его истиннаго основанія.

Это понятіе о причинности, какъ о прямомъ отношеніи между какими-либо двумя феноменами, сосуществующими или слѣдующими одинъ за другимъ, согласно съ тѣмъ фактомъ, что такъ-называемое слѣдствіе есть само по себѣ лишь соединеніе двухъ причинъ: кислородъ и металлъ совмѣстно дѣйствуютъ для образованія окиси,—группа фактовъ, называемыхъ предшествующими, комбинируется съ группой фактовъ, называемыхъ послѣдующими. Такъ напр. когда мы говоримъ: Генрихъ I умеръ потому, что наѣлся миногъ, то этимъ мы выражаемъ, что при извѣстномъ условіи его организма введеніе въ него миногъ предшествовало цѣлому ряду слѣдствій, кончившихся смертью, и сознаемъ, что рыба была не «причиной», а только одной изъ составныхъ частей цѣлой суммы причинъ. Трудность найти истинную причину и происходитъ именно отъ чрезвычайной сложности отношеній; только зная всѣ элементы группы, можемъ мы уединить одинъ изъ нихъ и опредѣлить его вліяніе.

Этимъ ограничу я мою попытку примирить спорящихъ и предлагаю читателю, который хочетъ ближе ознакомиться съ вопросомъ, обратиться къ *Системѣ Логики* Милля. Замѣчу только, что у Милля встрѣчается одно мѣсто, которое, какъ мнѣ кажется, совершенно противорѣчитъ высказанному мною мнѣнію. Я говорю о его замѣчаніяхъ относительно положенія: cessante causâ cessat et effectus. «Солнечный

ударъ причиняетъ воспаленіе въ мозгу: прекратится ли воспаленіе, если человѣкъ укроется отъ солнечныхъ лучей? Человѣкъ пронзенъ мечемъ: долженъ ли мечъ оставаться въ тѣлѣ, чтобъ человѣкъ продолжалъ быть мертвымъ?» (*) Этотъ аргументъ, безъ сомнѣнія, можетъ имѣть силу только для тѣхъ, которые смѣшиваютъ причину съ цѣлой группой предшествующихъ условій, а слѣдствіе смѣшиваютъ съ цѣлой группой условій послѣдующихъ; но онъ не можетъ имѣть никакой силы для тѣхъ, кто признаетъ, что причина и слѣдствіе суть только предшествующее и послѣдующее. Солнечный лучъ, ударяя въ голову человѣка, производитъ неправильность въ кровообращеніи, которая въ свою очередь становится предшествіемъ прилива крови къ мозгу, отчего и происходитъ воспаленіе въ мозгу; вмѣсто единичной смѣны причины слѣдствіемъ, мы имѣемъ здѣсь цѣлый рядъ такихъ смѣнъ, и если бы мы захотѣли анализировать дѣйствіе солнечнаго удара въ различные моменты, мы нашли бы, что каждое отдѣльное слѣдствіе прекращается съ прекращеніемъ произведшей его причины. Въ самомъ дѣлѣ, если слѣдствіе есть не болѣе какъ то, что слѣдуетъ за предшествующимъ, а не есть продуктъ какой-либо творческой силы въ предшествующемъ, то его существованіе условливается присутствіемъ предшествующаго.

Юмова теорія причинности послужила основой Кантова ученія объ элементахъ знанія; но прежде чѣмъ слѣдовать за развитіемъ философіи въ этомъ направленіи, намъ необходимо прослѣдить дальнѣйшее развитіе ученія Локка въ другомъ направленіи.

(*) Vol. 1, p. 413.

ШЕСТАЯ ЭПОХА.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ ЗНАНІЯ ПРИПИСЫВАЕТСЯ ЧУВСТВАМЪ ВСЛѢДСТВІЕ СМѢШЕНІЯ МЫСЛИ СЪ ОЩУЩЕНІЕМЪ: СЕНСУАЛИСТСКАЯ ШКОЛА.

ГЛАВА I.

Кондильякъ.

§ 1. Жизнь Кондильяка.

Этіенъ Кондильякъ родился въ Греноблѣ въ 1715 г. Жизнь его прошла преимущественно въ занятіяхъ и не представляетъ никакихъ особенныхъ событій, которыя могли бы придать интересъ его біографіи. Въ 1746 г. онъ издалъ свое первое произведеніе: Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines. Три года спустя вышло Traité des Systèmes. Остальныя его произведенія слѣдовали быстро одно за другимъ и доставили ему такую извѣстность, что онъ былъ назначенъ воспитателемъ принца Пармскаго, для котораго и написалъ свое Cours d'Etudes. Въ 1768 г. ему открылись двери французской академіи; но впрочемъ онъ ни разу не учавствовалъ въ академическихъ засѣданіяхъ. Уже въ преклонныхъ лѣтахъ онъ издалъ свою «Логику». По смерти его было издано Langue des Calculs. Онъ умеръ въ 1780 г.

§ II. Система Кондильяка.

Мы уже видѣли, какъ изъ ученій о происхожденіи знанія развились идеализмъ и скептицизмъ. Прослѣдимъ теперь развитіе «сенсуалистской школы».

Извѣстно, какой славой пользовался Локкъ во Франціи. Цѣлое столѣтіе согражданe Декарта превозносили англійскаго философа, не подозрѣвая вовсе, что онъ отвергъ бы ихъ хвалу, еслибъ могъ быть ея свидѣтелемъ. Во Франціи всѣ считали Кондильяка настоящимъ представителемъ его системы. И дѣйствительно, въ своемъ первомъ произведеніи: Essai sur l'origine des Connaissances humaines, Кондильякъ остается вѣренъ Локку и признаетъ основнымъ принципомъ, что «ощущенія и дѣйствія нашего ума суть матеріалы всего нашего знанія и что мышленіе работаетъ надъ этими матеріалами, изслѣдуя ихъ комбинаціи и отношенія.» (Chap. 1, § 5). Но въ знаменитомъ своемъ произведеніи «Traité des Sensations,» которое появилось въ 1754 г., онъ покидаетъ принципъ Локка и прямо принимаетъ принципъ Гассенди и Гоббса. «Цѣль этого сочиненія—говоритъ онъ— показать, какимъ образомъ все наше знаніе и всѣ наши *способности* происходятъ отъ чувствъ или, выражаясь точнѣе, отъ ощущеній.» Чувственное происхожденіе, приписываемое здѣсь нашимъ способностямъ и нашимъ идеямъ, принадлежитъ уже собственно Кондильяку. У Гоббса никогда не было и въ мысляхъ такого «упрощенія». Различіе съ Локкомъ еще очевиднѣе. У Локка два источника идей, а у Кондильяка только одинъ—ощущеніе; вмѣсто ума, одареннаго извѣстными элементарными способностями, онъ признаетъ одну только элементарную способность—способность чувствовать, а всѣ другія образуются чрезъ дѣйствіе внѣшнихъ предметовъ на наши чувства. И это не есть неточность въ выраженіи, а радикальное заблужденіе Кондильяка, которое составляетъ особенность его системы. Говоря о различныхъ философахъ, Кондильякъ превозноситъ извѣстное изреченіе, приписываемое Аристотелю: «въ умѣ нѣтъ ничего, чего не бы-

ло прежде въ чувствахъ», и прибавляетъ: «непосредственно за Аристотелемъ идетъ Локкъ; всѣ же прочіе философы, писавшіе объ этомъ предметѣ, не заслуживаютъ вниманія. Этотъ Англійскій мыслитель безъ сомнѣнія пролилъ много свѣта на этотъ предметъ, но все-таки не вполнѣ разъяснилъ его... Всѣ способности души казались ему врожденными качествами и онъ не подозрѣвалъ даже, что онѣ могутъ порождаться ощущеніями.»

Конечно, Локкъ не подозрѣвалъ ничего подобнаго и рѣшительно отвергъ бы подобное упрощеніе психологической проблемы. Онъ спросилъ бы Кондильяка: отчего же обезьяна, имѣющая всѣ пять чувствъ, какія имѣетъ человѣкъ, никогда до сихъ поръ не достигала одинаковой съ нимъ степени развитія? и если способности суть ничто болѣе какъ ощущенія, то отчего же способности обезьяны такъ далеко ниже человѣческихъ, тогда какъ чувства ея, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя, далеко превосходятъ человѣческія? Мы видимъ, съ одной стороны, что животныя, имѣющія всѣ тѣ чувства, какія у человѣка, не имѣютъ однако тѣхъ способностей, какія имѣетъ человѣкъ; а съ другой, — что люди, лишенные нѣкоторыхъ чувствъ, какъ напр. зрѣнія, слуха, вкуса, обонянія, нетолько не лишены при этомъ умственныхъ способностей, но обладаютъ ими въ высокой степени. Поразительный примѣръ этому представляетъ Лаура Бриджменъ, которая родилась слѣпой, глухой и нѣмой. Мало этого: между людьми, которые пользуются всѣми чувствами, мы находимъ величайшее несходство въ умственныхъ способностяхъ, и не находимъ при этомъ, чтобъ тѣ люди, у которыхъ чувства наиболѣе совершенны и дѣятельны, были бы въ тоже время и наиболѣе умственно развиты, что совершенно необходимо, если способности суть ни что иное, какъ ощущенія. Какъ объяснитъ Кондильякъ тотъ общеизвѣстный фактъ, что идіоты вполнѣ обладаютъ всѣми чувствами? Превращая свою знаменитую статую въ разумъ чрезъ постепенное образованіе чувствъ, онъ, нисколько этого не подозрѣвая, предполагаетъ присутствіе ума въ статуѣ, потому что еслибъ не присутствіе ума, то чувства и не могли бы возвысить его статуи ни на одинъ дюймъ выше идіотизма.

Еслибъ Кондильякъ положилъ въ основу своей системы наблюденіе

надъ постепенностью въ развитіи чувствъ у различныхъ классовъ животныхъ, то могло бы еще имѣть нѣкоторую степень философской состоятельности его утвержденіе, что всѣ разнообразныя способности суть продукты ощущенія. Но ничего подобнаго мы у него не находимъ. Онъ смотрѣлъ на умъ, какъ на tabula rasa, какъ на чистую страницу, на которой ощущенія выписываютъ извѣстныя фигуры; онъ видѣлъ въ немъ не интегральную часть организма, которой пища доставляется чувствами, а просто житницу, въ которой вложенныя въ нее зерна «превращаются сами собой» въ хлѣбъ, печь и пекаря. Онъ думалъ, что чувства создаютъ способности и сами суть способности. Это похоже на то, какъ еслибъ кто сталъ утверждать, что движеніе создаетъ способность бѣгать. Дитя не можетъ бѣжать, пока упражненіемъ не разовьетъ свои ноги, но упражненіе не *даетъ* ему ногъ, а только пріучаетъ ихъ дѣйствовать. Кондильякъ справедливо замѣчаетъ, что мы не родимся съ развитыми умственными способностями (объ этомъ мы поговоримъ послѣ), но онъ ошибается, утверждая, что эти способности суть только ощущенія. Стремясь объяснить образованіе ума и его способностей чрезъ «преобразованіе ощущеній», ему ни разу даже и на мысль не приходитъ, что само ощущеніе не можетъ же быть способностью преобразовывать ощущеніе, не можетъ быть тѣмъ, чѣмъ совершается преобразованіе. Не трудно себѣ представить, что ощущенія преобразуются, но вѣдь не преобразуютъ же они себя сами. Что же преобразуетъ ихъ? Умъ? Нѣтъ. По системѣ Кондильяка, умъ есть только аггрегатъ нашихъ интеллектуальныхъ состояній, способностей и проч.,—онъ образуется изъ «преобразованныхъ ощущеній» и слѣдовательно не можетъ быть преобразующей силой. И такъ мы снова возвращаемся къ нашему вопросу: Что же преобразуетъ ощущенія? Кондильякъ не даетъ на это отвѣта. Онъ говоритъ и повторяетъ одно: Наши способности суть преобразованныя ощущенія. Послушаемъ его самого:—

«Локкъ различаетъ два источника идей: чувства и рефлексію. Правильнѣе было бы признать, что источникъ идей—одинъ, потому, вопервыхъ, что рефлексія въ сущности есть ни что иное, какъ ощущеніе, и вовторыхъ потому, что она собственно не источникъ идей, а просто каналъ, чрезъ который идеи истекаютъ изъ ощущеній.

«Эта неточность, несмотря на свою кажущуюся незначительность, во многомъ затемнила его систему. Онъ удовлетворяется утвержденіемъ, что душа замѣчаетъ, думаетъ, сомнѣвается, вѣритъ, разсуждаетъ, желаетъ, размышляетъ и что мы убѣждены въ существованіи всѣхъ этихъ операцій, потому что находимъ ихъ въ самихъ себѣ и онѣ способствуютъ прогрессу нашего знанія; но онъ не видитъ необходимости раскрыть ихъ происхожденіе, ихъ генерацію, не подозрѣваетъ даже, что онѣ могутъ быть не болѣе, какъ дѣло привычки,—онъ, повидимому, смотритъ на нихъ, какъ на нѣчто врожденное и только совершенствуемое упражненіемъ.» *)

Очевидно, что Кондильякъ въ этомъ случаѣ далеко расходится съ Локкомъ, (**) и послѣдній не мало удивился бы, еслибъ услышалъ, что «сужденіе, размышленіе, страсти, однимъ словомъ всѣ способности души суть только *различно преобразующіяся ощущенія* (qui se transforme defférement).

Весьма любопытно, какъ объясняетъ Кондильякъ преобразованіе ощущеній въ способности. Мы приведемъ его собственныя слова: «Когда множество ощущеній дѣйствуетъ одновременно и притомъ съ одинаковой или почти съ одинаковой силой, тогда человѣкъ есть не болѣе, какъ ощущающее животное: опытъ свидѣтельствуетъ намъ, что при множествѣ впечатлѣній умъ совершенно бездѣйствуетъ. Но когда человѣкъ чувствуетъ одно только какое-либо ощущеніе, или по крайней мѣрѣ когда другія ощущенія сравнительно слабы, тогда умъ преимущественно занятъ ощущеніемъ, наиболѣе сильнымъ,—такимъ образомъ *это ощущеніе становится вниманіемъ* и намъ нѣтъ никакой надобности предполагать при этомъ существованіе въ умѣ еще *чего-либо*. Если новое ощущеніе превзойдетъ силой первое, то въ свою очередь также станетъ вниманіемъ. Но чѣмъ сильнѣе было первое ощущеніе,

(*) Extrait raisonné du Traité des Sensations: Oeuvres de Condillac (1803) vol. IV, 13.

(**) Излишне было бы здѣсь опровергать мнѣніе, будто Кондильякъ усовершенствовалъ принципы Локка, или доказывать нелѣпость утвержденія Кузена, будто Essay Локка есть слабый очеркъ (ébauche) того, что болѣе совершеннымъ образомъ выражено въ Traité des Sensations. Нашъ краткій очеркъ системы Кондильяка будетъ достаточнымъ отвѣтомъ на всѣ подобныя мнѣнія.

чѣмъ глубже впечатлѣніе, произведенное имъ на насъ, тѣмъ долѣе удерживаемъ мы его: такъ свидѣльствуетъ опытъ. Такимъ образомъ наша способность ощущенія раздѣляется на испытанное и на испытываемое ощущеніе; мы замѣчаемъ одновременно оба эти ощущенія, но замѣчаемъ ихъ различнымъ образомъ: первое представляется намъ какъ прошедшее, второе—какъ настоящее. Словомъ *ощущеніе* мы обозначаемъ испытываемое впечатлѣніе, а словомъ *память*—впечатлѣніе, которое испытали прежде. Слѣдовательно память есть только преобразованное ощущеніе. Двойственное вниманіе есть сравненіе; ибо обращать вниманіе на двѣ идеи тоже, что сравнивать ихъ. Но мы не можемъ сравнивать иначе, какъ замѣчая какое-либо различіе или сходство между тѣмъ, что сравниваемъ: замѣчать подобныя отношенія различія или сходства значитъ *разсуждать*. Слѣдовательно сравненіе и сужденіе суть ни что иное, какъ вниманіе; такимъ образомъ ощущеніе превращается постепенно во вниманіе, сравненіе, сужденіе.»

Подобнымъ же образомъ объясняется происхожденіе прочихъ способностей, и мы не видимъ никакой надобности продолжать выписку. Фактъ, что подобная система могла пользоваться славой, служитъ поразительнымъ примѣромъ, какъ легко обморочить людей искуснымъ употребленіемъ словъ.

Кондильякъ говорилъ, что наука есть не болѣе, какъ une langue bien faite: вотъ какое великое значеніе придавалъ онъ искусному употребленію словъ, и это весьма понятно въ человѣкѣ, который воображалъ, что, измѣнивъ названія, довелъ анализмъ ума до его простѣйшихъ элементовъ. Называть идеи ощущеніями на томъ основаніи, что онѣ происходятъ отъ ощущеній, такъ же нелѣпо, какъ нелѣпо было бы называть размышленіе наблюденіемъ потому только, что наблюденіе необходимо лежитъ въ основѣ каждаго разсужденія. Единственное оправданіе этого заблужденія заключается въ общераспространенномъ, но тѣмъ неменѣе фальшивомъ, предположеніи, что будто идеи суть слабыя впечатлѣнія. Идеи вовсе не впечатлѣнія. Кондильякъ говоритъ, что идея есть воспоминаемое ощущеніе, и что это воспоминаніе есть тоже ощущеніе, только въ болѣе слабой степени. Мы утверждаемъ, что идея есть нѣчто совсѣмъ иное, что она нетолько не есть слабое ощущеніе, но и вовсе не ощущеніе, а нѣчто совершенно отличное отъ ощу-

щенія. Испытавшій зубную боль можетъ имѣть ясную идею о ней (иначе сказать, можетъ думать, говорить о зубной боли), но мы рѣшительно отрицаемъ, чтобы онъ могъ въ этой идеѣ усмотрѣть какое-либо повтореніе *ощущенія* боли. И это весьма понятно: ощущеніе есть продуктъ особой части нервной системы—чувствъ, а идеи суть продуктъ другой особой части нервной системы-мозга,—ощущеніе *чувствуется*, идея *мыслится*. Утверждать, что чувства и мысль одно и тоже (хотя, конечно, нѣтъ ничего невозможнаго подвести ихъ подъ одно названіе: чувство, придавъ этому слову новое болѣе общее значеніе), есть въ полномъ смыслѣ нелѣпость, составляющая исключительную принадлежность сенсуалистской школы. Одинъ изъ представителей этой школы, послѣдній по времени, но не послѣдній по знаменитости, Дестю де Траси облекъ эту нелѣпость въ слѣдующій афоризмъ: penser c'est sentir.

Причиной этого заблужденія были не только неточность языка, но и самая природа нашихъ ощущеній. Такъ всѣ наши идеи о томъ, что познается чрезъ зрѣніе, облекаясь до извѣстной степени въ форму видимаго предмета, *кажутся* намъ похожими на слабыя ощущенія; причина этому заключается въ томъ, что хотя совсѣмъ не все равно *смотрѣть* на солнце и думать о солнцѣ, но при размышленіи о солнцѣ наша идея о немъ до нѣкоторой степени соотвѣтствуетъ производимому имъ ощущенію: идея о солнцѣ есть идея о кругломъ, желтомъ, свѣтящемъ тѣлѣ, и потому не совсѣмъ неправильно сказать, что эта идея есть *изображеніе* солнца, а отсюда легко перейдти къ заключенію, что она есть слабое повтореніе ощущенія, производимаго солнцемъ. Но ошибку этого вывода не трудно открыть всматриваясь въ процессы другихъ чувствъ. Когда мы говоримъ, что можемъ *вспомнить ощущеніе* голода, мы въ способѣ выраженія смѣшиваемъ нашу способность думать о какомъ-либо предметѣ со способностью чувствовать его. Въ дѣйствительности же между мыслью и ощущеніемъ есть генерическое различіе. Подставивъ выраженіе «идея» вмѣсто выраженія «мысль» и упустивъ при этомъ изъ виду генерическое различіе между мыслью и ощущеніемъ, не трудно впасть въ нелѣпость, будто мысль есть также ощущеніе.

Я вовсе не допускаю возможности вспоминать какое бы то ни было ощущеніе,—я утверждаю, что мы можемъ вспоминать только идеи, вызванныя въ насъ ощущеніемъ. Г. Бэнъ, который, по моему мнѣнію, изъ всѣхъ психологовъ ближе другихъ къ истинѣ, говоритъ, что «самое чувство голода, внутреннее ощущеніе, испытываемое при голодѣ, почти не вспоминаемо и не вообразимо въ сытомъ состояніи.» По моему мнѣнію, нетолько почти, но вовсе не вспоминаемо. «Но — прибавляетъ онъ—неловкія движенія, непріятные звуки, жалобный голосъ, все это легко вспоминается; такимъ образомъ мы можемъ вспоминать нѣкоторую часть бывшаго ощущенія, и вспоминаемъ именно настолько, насколько можемъ сообщать другому лицу. Состояніе пищеварительныхъ органовъ въ данную минуту до такой степени обусловливаетъ испытываемое ощущеніе голода, что при противоположномъ состояніи этихъ органовъ мы никакимъ усиліемъ не можемъ возстановить этого ощущенія, и мы вспоминаемъ только сопровождающія его обстоятельства, наиболѣе способныя къ возстановленію.» (*)

Причиной этому ни что иное, по моему мнѣнію, какъ невозможность замѣнить ощущеніе идеей. Ощущеніе голода производится особеннымъ стимуломъ нервной системы; пока дѣйствуетъ этотъ стимулъ, продолжается и ощущеніе; но какъ скоро онъ замѣняется другимъ стимуломъ, то является другое ощущеніе, и пока дѣйствуетъ этотъ новый стимулъ, никакое другое ощущеніе не вспоминаемо, не воспроизводимо. «Наиболѣе способныя къ возстановленію, сопровождающія обстоятельства» суть не ощущенія, а *слѣдствія* ощущеній, элементы идей. Выставляя разницу между чувствомъ зрѣнія и чувствомъ голода, г. Бэнъ говоритъ, что «видѣнное нами въ дѣйствительности или только въ воображеніи мы можемъ вспоминать почти такъ же точно, какъ видѣли его, хотя не такъ ярко», и думаетъ, что это именно и придаетъ чувству зрѣнія его «интеллектуальный характеръ»; мнѣ кажется, онъ въ этомъ случаѣ упускаетъ изъ виду генерическое различіе между мыслью и чувствомъ, то именно различіе, которое систематически отвергали Кондильякъ и его школа. «Мы можемъ—прибавляетъ онъ—въ точности вспоминать то, что видѣли, и въ этомъ случаѣ *само*

(*) The Senses and the Intellect, p. 337.

ощущеніе есть та часть бывшаго, которая наилегче вспоминается.» Я увѣренъ, что если г. Бэнъ приметъ на себя трудъ поразмыслить, то согласится, что само ощущеніе есть именно та часть, которая не вспоминаема, невоспроизводима, потому что хотя изображеніе ландшафта, удержанное въ памяти, походитъ на дѣйствительно видѣнный нами ландшафтъ или, выражаясь точнѣе, хотя воспоминаніе дѣйствуетъ на насъ подобнымъ же образомъ, какъ и оригинальный стимулъ, однако такой замѣчательный психологъ, какъ г. Бэнъ, конечно, не нуждается, чтобъ ему разъясняли, что воспоминаемое изображеніе ландшафта образуется чрезъ разнообразные умственные выводы, что всѣ условія пространства, формы, плотности и пр. суть умственные элементы, а только одни они и вспоминаются, само же ощущеніе вовсе не вспоминается. Итакъ вспоминаема только умственная часть, чувственная же часть не вспоминаема. Тоже должны мы сказать и о чувствѣ голода: мы можемъ вспомнить дѣйствія голода даже послѣ самаго сытнаго обѣда, но вспомнить ощущеніе голода для насъ рѣшительно невозможно.

Разсматриваемый вопросъ чрезвычайно важенъ: онъ составляетъ именно тотъ пунктъ, около котораго вращаются всѣ споры между различными психологическими доктринами, и то или другое его разрѣшеніе имѣетъ капитальное значеніе для всей доктрины сенсуалистской школы. Потому намъ необходимо обратить на него особенное вниманіе. Смѣшеніе ощущенія съ идеаціей или мыслью есть коренное заблужденіе Кондильяка, и даже изъ спиритуалистовъ развѣ только весьма немногіе были свободны отъ этого заблужденія. Ощущеніе и идеація обыкновенно предполагались или прямо признавались какъ двѣ стороны одного и того же предмета; строгаго ихъ разграниченія, какъ двухъ совершенно различныхъ процессовъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ свой особый нервный центръ, мы не встрѣчаемъ ни въ одномъ психологическомъ трактатѣ, а между тѣмъ сравнительная анатомія окончательно доказала, что органы чувствъ и мозгъ совершенно независимы другъ отъ друга, хотя ей и не удалось еще разъяснить той связи между этими независимыми центрами, которою условливается ихъ совмѣстное дѣйствіе. Мы знаемъ, что мозгъ есть также *придатокъ* къ органамъ чувствъ, какъ эти органы суть придатокъ къ нервной системѣ простѣйшихъ животныхъ. На низшихъ ступеняхъ жи-

вотной жизни мы совсѣмъ не замѣчаемъ даже и слѣдовъ нервной системы; восходя нѣсколько выше мы находимъ сперва простой нервный узелъ съ его удлинненіями; потомъ открываемъ болѣе сложное устройство нервныхъ узловъ и зачатки органовъ чувствъ; восходя еще выше и выше, мы усматриваемъ все болѣе и болѣе сложные органы чувствъ и зачатки мозга, и наконецъ въ человѣкѣ находимъ органы чувствъ и мозгъ въ самомъ сложномъ и совершенномъ устройствѣ. Но мозгъ до такой степени независимъ отъ органовъ чувствъ, что даже между людьми встрѣчаются «аненкефалы», т. е. дѣти-чудовища, рожденные совсѣмъ безъ мозга, и эти дѣти дышатъ, сосутъ грудь, кричатъ, двигаются, какъ и другія.

Функція мозга есть мысль, или идеація, какъ предлагаетъ называть Джемсъ Милль. Очевидно, что эти функціи: ощущеніе и идеація, такъ же независимы, какъ независимы органы, которыхъ они суть функціи, и хотя идеація состоитъ въ органической связи съ ощущеніемъ, но эта связь не больше той, въ какой ощущеніе состоитъ съ мускульнымъ движеніемъ. Ни анатомическая, ни психологическая связь между ощущеніемъ и идеаціей еще не разъяснены въ точности, но въ настоящемъ случаѣ намъ достаточно знать тотъ фактъ, что двѣ эти функціи независимы одна отъ другой, такъ какъ намъ нужно установить только тотъ пунктъ, что органы чувствъ способны къ ощущенію и безъ помощи мозга и что мозгъ, хотя и приводится въ дѣйствіе чрезъ органы чувствъ, но тѣмъ неменѣе составляетъ самъ по себѣ отдѣльный центръ съ своими особыми специфическими отправленіями. (*)

Обыкновенно говорятъ объ органахъ чувствъ, какъ будто они суть простые органы. Мы не находимъ нужнымъ въ настоящемъ случаѣ отступать отъ этого обыкновенія, но считаемъ необходимымъ напомнить читателю, что каждое чувство есть въ дѣйствительности функція очень сложнаго аппарата. Напр. аппаратъ зрѣнія можетъ быть раздѣленъ по крайней мѣрѣ на три особые аппарата, изъ которыхъ одинъ имѣетъ назначеніемъ воспринимать впечатлѣнія свѣта, другой — передавать эти впечатлѣнія, третій — вызывать ощущеніе. Въ настоящемъ

(*) Этотъ пунктъ разсматривается подробно въ трактатахъ Унцера и Прочаски, которые переведены на англійскій языкъ д-ромъ Лайкоккомъ.

случаѣ намъ достаточно остановить вниманіе только на послѣднемъ изъ этихъ аппаратовъ, который можно назвать *центромъ* ощущенія. Въ этомъ центрѣ внѣшній стимулъ становится ощущеніемъ; отъ этого центра ощущеніе обыкновенно (но не всегда) передается мозгу, который въ свою очередь можетъ передать его центру мускульнаго движенія или какому другому.

Каждое чувство, какъ изъ числа пяти, такъ и изъ числа такъ-называемыхъ «органическихъ чувствъ» (къ которымъ относятся напр. ощущенія пищеваго канала или мускульной дѣятельности), имѣетъ свой собственный спеціальный центръ или sensorium (чувствилище); но нѣтъ никакого основанія предполагать, какъ это дѣлаютъ Унцеръ и Прочаска, существованіе какого-либо общаго sensorium'а, къ которому сходились бы всѣ прочіе, и поэтому я буду говорить о *центрахъ ощущенія,* какъ о пунктахъ, гдѣ совершаются ощущенія вслѣдствіе дѣйствія стимуловъ на органы чувствъ. Центры ощущенія совершенно независимы отъ мозга; они могутъ дѣйствовать и на самомъ дѣлѣ иногда дѣйствуютъ безъ всякаго участія мозга, такъ какъ ихъ дѣятельность не прекращается даже и при совершенномъ отсутствіи мозга; такъ напр. птица, лишенная мозга, выказываетъ ясные признаки чувствительности къ свѣту, звуку и проч. Но при нормальномъ состояніи организма центры ощущенія находятся въ тѣсной связи съ мозгомъ, и непосредственно дѣйствующіе на нихъ стимулы дѣйствуютъ косвеннымъ образомъ и на мозгъ. Свѣтъ, раздражая ретину, производитъ перемѣну въ центрѣ оптическаго ощущенія, и эта перемѣна обыкновенно передается мозгу, въ которомъ вслѣдствіе этого также происходитъ перемѣна; первая изъ этихъ двухъ перемѣнъ есть ощущеніе, а вторая—идея. Произведенная такимъ образомъ идея можетъ возбудить другія идеи, или же можетъ быть такъ слаба, что почти мгновенно прекращается, и тогда мы говоримъ, что въ насъ было произведено «едва замѣтное ощущеніе», т. е. что мало думали о немъ: напр. когда мы чѣмъ-нибудь заняты и бой часовъ насъ ни въ какомъ отношеніи не интересуетъ, то мы мало обращаемъ на него вниманіе, мы слышимъ его, но въ слѣдующій же моментъ и забываемъ, что его слышали; напротивъ, когда бой часовъ почему-либо интересуетъ насъ, то звукъ, какъ они бьютъ, возбуждаетъ въ насъ различныя мысли, и вслѣдствіе этого ощущеніе,

производимое въ насъ боемъ часовъ, дѣлается весьма «замѣтнымъ» для насъ. Въ жару битвы рана не причиняетъ страданія, т. е. «сознанія боли»: стимулъ, который при обыкновенныхъ обстоятельствахъ не ограничился бы *центромъ ощущенія*, а чрезъ него подѣйствовалъ бы и на мозгъ и возбудилъ бы въ немъ разныя идеи, въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ только на одинъ *центръ ощущенія*, и дѣйствіе его не распространяется далѣе. Мы нетолько можемъ имѣть ощущенія, не сознавая ихъ, т. е. не думая о нихъ, но мы также можемъ совершенно свободно думать, когда ни одинъ изъ центровъ ощущенія (исключая центровъ органической жизни) не возбужденъ никакимъ стимуломъ, т. е. когда мы вовсе не имѣемъ никакихъ ощущеній. Это случается напр. когда мы просыпаемся въ постелѣ ночью: чувства покоятся, а мозгъ работаетъ.

Итакъ, психологія и анатомія одинаково доказываютъ, что идеація и ощущеніе независимы другъ отъ друга и такимъ образомъ совершенно разрушаютъ самую основу всей доктрины Кондильяка. Кромѣ того, теорія Кондильяка о происхожденіи знанія можетъ быть опровергнута даже и на основаніяхъ, чисто метафизическихъ. Эта теорія построена на двухъ основныхъ положеніяхъ: первое состоитъ въ томъ, что все наше знаніе сводится къ ощущенію, а второе—что у насъ нѣтъ никакихъ врожденныхъ способностей. Первое изъ этихъ положеній мы находимъ также въ доктринахъ Гассенди и Гоббеса. Вотъ какъ выражаетъ это положеніе Дидротъ, одинъ изъ знаменитѣйшихъ учениковъ Кондильяка: «Каждая идея, будучи доведена до крайняго разложенія, должна необходимо разрѣшиться въ *чувственное* представленіе или изображеніе; и такъ какъ все, что мы находимъ въ нашемъ умѣ, входитъ въ него чрезъ посредство чувствъ, то все, исходящее *изъ* ума, должно быть или просто химера или же должно быть способно, совершая обратный путь, воспроизводиться сообразно съ своимъ чувственнымъ архитипомъ. Отсюда истекаетъ важное философское правило: всякое выраженіе, которое не можетъ найти сроднаго себѣ внѣшняго или чувственнаго предмета, неимѣетъ никакого значенія.» Философы, признающіе чувственный опытъ основой всякаго знанія, необходимо должны признать также, что каждая изъ нашихъ идей можетъ быть разложена на чувственные элементы, но сами идеи

не суть ощущенія,—онѣ образуются изъ ощущеній, но не суть изображенія ощущаемыхъ предметовъ. Для этого не требуется никакихъ особенныхъ изслѣдованій, чтобъ убѣдиться, что мы имѣемъ «идеи», которыя не могутъ имѣть никакой образности, не могутъ быть сведены къ изображенію ощущаемаго,—или, для устраненія всякой двусмысленности въ выраженіи поставимъ на мѣсто слова «идеи» слово «мысль» и скажемъ лучше, что мы имѣемъ многія мысли, которыя не заключаютъ въ себѣ никакого чувственнаго образа, такъ напр. мы можемъ думать о звукѣ, но не можемъ составить себѣ изображенія звука; мы можемъ думать о добродѣтели или добротѣ, о патріотизмѣ или подлости, но не можемъ составить умственное изображеніе этихъ идей.

Перейдемъ ко второму пункту. Кондильякъ, намъ кажется, первый прозрѣлъ ту великую истину, что наши *способности* не врожденны намъ; но онъ сбился съ пути въ разъясненіи ихъ происхожденія. Съ перваго взгляда трудно согласиться съ положеніемъ, что человѣкъ не рожденъ со способностью разсуждать, запоминать, воображать. Но опытъ и размышленіе показываютъ намъ, что дитя конечно не можетъ разсуждать, помнить или воображать, что эти способности развиваются въ немъ медленно и послѣдовательно, изъ чего мы должны заключить, что новорожденный ребенокъ обладаетъ умственными способностями только *въ возможности*. Онъ не можетъ ни разсуждать, ни говорить и потомъ *научается* и тому и другому; но чтобъ научиться этому, способности его ума должны предварительно, также какъ мускулы его голосоваго органа, вырости, развиться, укрѣпиться упражненіемъ. Человѣкъ не рождается разумнымъ, точно также какъ желудь не рождается дубомъ. Взрослый человѣкъ пріобрѣтаетъ разумъ, также какъ дубъ пріобрѣтаетъ вѣтви и листья. Но хотя ребенокъ и желудь обладаютъ тѣмъ, что при благопріятныхъ обстоятельствахъ можетъ развиться у одного въ разумъ, у другаго въ листья, однако нельзя сказать, чтобъ ребенокъ имѣлъ разумъ, или чтобъ желудь имѣлъ листья.

Какъ, повидимому, ни очевидна эта истина, какъ ни наглядно свидѣтельствуется она ежедневнымъ наблюденіемъ надъ дѣтьми, тѣмъ неменѣе открыть ее было дѣломъ чрезвычайной важности. Кондильякъ первый усмотрѣлъ ее, но усмотрѣлъ не вполнѣ и не съумѣлъ воспользоваться своимъ открытіемъ. Такъ напр., признавъ, что наши способности не врожденны, что это только «пріобрѣтенныя привычки», онъ утверждаетъ при этомъ, что они появляются внезапно вполнѣ образовавшимися; но не все ли это равно, какъ еслибъ мы стали утверждать, что желудь вдругъ, сразу превращается въ дубъ. Такъ его знаменитая статуя пріобрѣтаетъ память, сужденіе, желаніе и пр. въ тотъ же моментъ, какъ пріобрѣтаетъ ощущенія. Это достаточно доказываетъ, что только случай натолкнулъ Кондильяка на этотъ важный фактъ; онъ открылъ его, но не понялъ его значенія. (*) Будемъ надѣяться, что англійскіе психологи при созданіи новой системы обратятъ вниманіе на этотъ важный вопросъ: ростъ и развитіе нашихъ способностей точно такъ же составляетъ часть психологіи, какъ ростъ и развитіе нашихъ органовъ составляетъ часть біологіи. (**)

Кондильякъ занялъ весьма неважное мѣсто въ нашей исторіи философіи, но поспѣшимъ прибавить, что, несмотря на ошибочность его основныхъ положеній, произведенія его заслуживаютъ вниманія какъ по содержанію, такъ и по формѣ изложенія. Въ нихъ встрѣчается много весьма цѣнныхъ замѣчаній; нѣкоторое вопросы хорошо анализированы; языкъ отличается удивительной ясностью. Кондильякъ такъ далеко расходится съ Локкомъ, что кажется даже страннымъ, какъ могли считать его ученикомъ англійскаго философа, а между тѣмъ мы имѣемъ неопровержимыя свидѣтельства, что онъ дѣйствительно былъ ученикомъ Локка, и если мы припомнимъ, какое важное значеніе Локкъ постоянно придавалъ чувственному происхожденію знанія, какъ онъ старался выдвинуть впередъ этотъ вопросъ, которымъ пренебрегали его предшественники, то намъ нетрудно будетъ понять, какимъ образомъ эта часть Локковой системы произвела на Кондильяка большее впечатлѣніе, чѣмъ другая, которой Локкъ только коснулся, не развивая ее. Локкъ доказывалъ, что умъ есть tabula rasa, что, слѣдовательно, нѣтъ врожден-

---

(*) Сколько намъ извѣстно, до сихъ поръ только одинъ д-ръ Бенеке воспользовался этимъ фактомъ и положилъ его въ основу всей своей философіи. Смотр. его Neue Psychologie, также Lehrbuch der Psychologie (Berlin 1845).

(**) Послѣ того, какъ уже это было написано, появилось замѣчательное сочиненіе Герберта Спенсера: Principles of Psychology (1855).

ныхъ идей. Признавъ это положеніе, не трудно было впасть въ то заблужденіе, въ какое впалъ Кондильякъ чрезъ свое «упрощеніе» Локковой системы.

Кондильякъ ясенъ, простъ, но его ясность по большей части происходитъ вслѣдствіе поверхности, простота—вслѣдствіе бѣдности мысли. Онъ пытался построить психологію на основаніи не менѣе шаткомъ, какъ и метафизики, противъ которыхъ возставалъ. Анализъ умственныхъ операцій и различенія, заключающіяся только въ словахъ, оказались равно безплодны какъ въ системахъ его предшественниковъ, такъ и въ его системѣ. Впрочемъ во многихъ второстепенныхъ вопросахъ онъ стоитъ выше своихъ предшественниковъ, нѣкоторые изъ него анализовъ вѣрнѣе, нѣкоторыя его различенія въ словахъ полезнѣе, но у него не было истиннаго психологическаго метода и потому не могъ онъ создать удовлетворительной системы. Идея о соединеніи психологіи съ біологіей не была еще вполнѣ сознана. Хотя на мозгъ вообще смотрѣли, какъ на «органъ» ума, однако, по странному недосмотру, умъ не считали функціей этого органа, (*) вслѣдствіе чего никому и въ голову не приходило соединить изученіе ума съ изученіемъ нервной системы; никто не помышлялъ о необходимости физіологическаго основанія для психологіи. Попытки къ этому начались уже позднѣй. Первый шагъ сдѣлалъ Гартлей.

(*) Изъ этихъ словъ могутъ заключить, что я считаю «умъ функціей мозга». Здѣсь не мѣсто останавливаться на такомъ обширномъ вопросѣ, и я ограничусь только замѣчаніемъ, что не согласенъ съ этимъ мнѣніемъ въ той грубой его формѣ, въ какой оно часто выражается. Я считаю идеацію одной изъ функцій мозга; но умъ есть нѣчто болѣе общее, чѣмъ идеація, и мозгъ имѣетъ другія функціи, кромѣ идеаціи, и функціи другаго рода, кромѣ такъ называемыхъ умственныхъ функцій.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Гартлей.

§ 1. Жизнь Гартлея.

Давидъ Гартлей, сынъ Іоркширскаго священника, родился 30 августа 1705 г. Пятнадцати лѣтъ поступилъ онъ въ Кембриджскую Іезуитскую коллегію. Первоначально онъ готовился въ духовное званіе, но потомъ, когда наступило время подписывать *тридцать девять пунктовъ*, въ немъ возникли нѣкоторыя сомнѣнія, и онъ рѣшился посвятить себя медицинѣ, которой и занимался съ большимъ успѣхомъ.

Ему было двадцать пять лѣтъ, когда онъ задумалъ и началъ писать свое знаменитое произведеніе: *Observation on Man, his Frame, his Duty and his Expectations* (Наблюденія надъ человѣкомъ, его строеніемъ, его обязанностями и надеждами). Мысль написать это произведеніе, какъ онъ самъ говоритъ въ предисловіи, подали ему замѣчанія Гая, который утверждалъ, что всѣ наши умственныя радости и страданія могутъ быть объяснены посредствомъ сочетанія (ассоціаціи) идей. Гай изложилъ свои мысли объ этомъ предметѣ въ особомъ трактатѣ, который былъ помѣщенъ въ началѣ перевода сочиненія Кинга: *On the Origin of Evil* (О происхожденіи зла).

Впрочемъ, хотя Гартлей самъ признаетъ, что заимствовалъ основную идею отъ Гая, тѣмъ неменѣе, читая его произведеніе, нельзя не признать, что онъ ее совершенно усвоилъ себѣ и переработалъ. «*Observations*» были изданы не прежде, какъ въ 1748 г., т. е. осьмнадцать лѣтъ послѣ того, какъ Гартлей началъ ихъ писать. За годъ предъ тѣмъ, — какъ полагаетъ д-ръ Парръ—издалъ онъ небольшой трактатъ, который долженъ былъ служить какъ-бы введеніемъ въ его главное сочиненіе. «Вы удивитесь, — пишетъ д-ръ Парръ къ Дюгальду Стюарту,—услышавъ, что въ этой книжкѣ, вмѣсто доктрины необходимости, Гартлей явно признаетъ безразличность воли, которую проповѣдывалъ архіепископъ Кингъ.» Читатель, конечно, также удивится, когда мы скажемъ, что въ этомъ трактатѣ нѣтъ ничего подобнаго тому, что нашелъ въ немъ д-ръ Парръ! Дюгальдъ Стюартъ не читалъ книги, о которой идетъ рѣчь, — онъ положился на сообщеніе Парра и потому насъ не удивляетъ его замѣчаніе: «странно, какъ могъ Гартлей въ одинъ годъ такъ радикально измѣнить свое мнѣніе о предметѣ такой важности.» Но нельзя не удивиться, какъ могъ д-ръ Парръ, который читалъ книгу Гартлея, найти въ ней то, чего въ ней нѣтъ. Трактатъ, о которомъ идетъ рѣчь, перепечатанъ въ «*Metaphysical Tracts by English Philosophers of the Eighteenth Century. Prepared for the Press by the late Rev. Samuel Parr. D. D. London 1837*»; это изданіе весьма драгоцѣнно для изучающихъ метафизику, такъ какъ между другими трактатами здѣсь помѣщены также трактаты Колліера: «*Clavis Universalis*» и «*Specimen of true Philosophy*». Если читатель просмотритъ третій изъ помѣщенныхъ тамъ трактатовъ «*Conjecturae quaedam de Sensu, Motu, et Idearum Generatione*», то онъ увидитъ, что это не болѣе какъ латинскій экстрактъ первой части «*Observations*» Гартлея, и въ этомъ экстрактѣ нѣтъ вовсе и помину о вопросѣ относительно свободы воли. Заблужденіе д-ра Парра можно объяснить только тѣмъ, что, будучи незнакомъ съ физіологической постановкой вопросовъ, онъ не понялъ заключающагося въ этомъ трактатѣ превосходнаго разсужденія о непроизвольныхъ и произвольныхъ дѣйствіяхъ (стр. 31 — 35), и вообразилъ, что Гартлей признаетъ доктрину свободной воли. Но для

меня остается непонятнымъ, какъ могъ сэръ Гамильтонъ не исправить этой ошибки въ своемъ изданіи сочиненій Стюарта.

Гартлей умеръ 25 августа 1757 г., 52 лѣтъ отъ роду. Онъ оставилъ по себѣ память добродѣтельнаго и благочестиваго человѣка, что въ значительной степени ограждало его доктрины отъ того осужденія, которому онѣ нерѣдко подвергались впослѣдствіи, когда ихъ принимались популяризировать люди, не имѣвшіе его доброй славы.

§ 2. Система Гартлея.

У Ньютона въ концѣ его «*Principia*» и въ вопросахъ, приложенныхъ къ его «*Optics*», встрѣчается мимоходомъ высказанная мысль, что причина, производящая ощущенія, заключается, быть можетъ, въ колебаніяхъ эфира. Эта мысль, будучи приведена въ связь съ доктриной Локка о сочетаніи идей, послужила для Гартлея основою новой психологической системы, которая въ историческомъ отношеніи весьма замѣчательна, какъ первая попытка физіологическаго объясненія психологическихъ явленій. Сама по себѣ эта система не имѣетъ особенной цѣны, но она во всякомъ случаѣ заслуживаетъ вниманія, какъ первое усиліе раскрыть связь между умственными и физическими явленіями. Колебанія и дрожанія, которыми Гартлей замѣнялъ въ этой системѣ прежнія метафизическія представленія, хотя и возбудили противъ себя много насмѣшекъ, и нельзя сказать, чтобъ безъ основанія, но тѣмъ неменѣе несомнѣнно, что эта попытка физіологическаго объясненія психологическихъ явленій имѣла большое вліяніе на послѣдующихъ мыслителей.

«Человѣкъ—говоритъ Гартлей—состоитъ изъ двухъ частей, изъ тѣла и духа.» Хочетъ ли онъ этимъ высказать, что въ тѣлѣ человѣческомъ заключена особая, нематерьяльная субстанція? Повидимому, онъ именно это и хочетъ сказать, если остановиться на томъ опредѣленіи, которое мы встрѣчаемъ на первой же страницѣ, — тамъ говорится, что духъ есть субстанція, дѣятель, начало и пр., отъ котораго исходятъ

наши ощущенія, идеи, удовольствія, страданія и произвольныя движенія. Но если мы примемъ во вниманіе всю его систему, то должны, повидимому, заключить совершенно противное. Онъ самъ въ концѣ первой части говоритъ, что устраняется отъ разрѣшенія этого вопроса. Онъ, повидимому, просто воздерживается высказать прямое отрицаніе нематерьяльности души: «Я вижу ясно, и охотно признаю, что матерія и движенія во всякомъ случаѣ ничего болѣе не могутъ произвести, какъ только матерію и движенія. Но я никакъ не могу утверждать, чтобъ это служило достаточнымъ доказательствомъ нематерьяльности души.» Гартлей, также какъ и Локкъ, считаетъ весьма возможнымъ, что творецъ одарилъ матерію способностью ощущеній; но онъ не рѣшается утверждать это, какъ несомнѣнную истину. «Для меня достаточно знать, что есть связь между ощущеніями души и движеніями въ мозгу.» (*)

Конечно, еслибъ Гартлей былъ болѣе строгій логикъ, то онъ неизбѣжно вынужденъ былъ бы высказаться болѣе рѣшительно по этому существенному вопросу, и противникамъ его не трудно было доказать, что посредствомъ «колебаній» нельзя объяснить явленій нематерьяльнаго духа. Между нематерьяльнымъ духомъ и матерьяльными колебаніями лежитъ пропасть, которую перейти нѣтъ возможности,—каковы бы ни были колебанія эфира, они все-таки не больше, какъ «колеблющійся эфиръ» и не могутъ стать «ощущеніемъ, мыслію.» Предположеніе Гартлея, будто «посредникомъ между душой и тѣломъ служитъ безконечно тонкая матерія», нисколько не устраняетъ этого затрудненія.

Могутъ возразить, что этотъ же самый недостатокъ мы находимъ и у противниковъ Гартлея, такъ какъ они признаютъ, что матеріальныя перемѣны вліяютъ на нематеріальный духъ, что духъ находится въ связи съ тѣломъ и измѣненія въ тѣлѣ сопровождаются измѣненіями въ состояніи духа. Замѣтимъ на это, что тутъ между Гартлеемъ и его противниками та разница, что послѣдніе вовсе не имѣютъ притя-

(*) Сравни также *Scholium to Prop.* 5 (vol. I, p. 33) и «*Conjecturae quaedam de Sensu*» etc. p. 41.

занія объяснить, какимъ образомъ тѣло вліяетъ на духъ, — они признаютъ какъ фактъ то, что Гартлей пытался разъяснить, и, не отрицая факта, отрицаютъ только его разъясненіе.

Противники Гартлея были правы, отвергая его гипотезу, такъ какъ она не объясняетъ того, что хочетъ объяснить, и принадлежитъ къ числу такихъ порожденій ума, которыя совершенно недоступны провѣркѣ и потому не могутъ выполнять назначенія хорошей гипотезы.

Вотъ первое положеніе гартлеевой гипотезы: «Бѣлое мозговое вещество головнаго мозга, спиннаго, и нервовъ, исходящихъ изъ нихъ, есть непосредственное орудіе ощущенія и движенія.» Новѣйшіе физіологи утверждаютъ совершенно противное,—они говорятъ, что *сѣрое* вещество есть специфическое вмѣстилище ощущенія и ума. Замѣчу мимоходомъ, что, по моему мнѣнію, оба эти положенія ошибочны по своей исключительности,—и бѣлое и сѣрое вещества, оба равно необходимы, какъ необходимы цинковыя и мѣдныя пластинки для гальванической батареи.

«Внѣшніе предметы,—продолжаетъ Гартлей,—возбуждая ощущенія, причиняютъ сначала въ нервахъ, а потомъ въ головномъ мозгу колебанія безконечно малыхъ мозговыхъ частицъ. Эти колебанія суть движенія взадъ и впередъ въ родѣ движеній маятника или въ родѣ дрожанія частицъ тѣла, издающаго звукъ. Они крайне малы и коротки, такъ что не могутъ потревожить или подвинуть все тѣло нервовъ или мозга. Въ высшей степени нелѣпо предполагать, что сами нервы колеблятся, какъ музыкальныя струны.»

Почти одновременно съ выходомъ книги Гартлея *Observations on Man etc.*, женевскій натуралистъ Карлъ Бонне издалъ свое «*Contemplations de la Nature*», въ которомъ развивается доктрина, почти нисколько не отличающаяся отъ доктрины Гартлея. Въ книгѣ Карла Бонне встрѣчается одно мѣсто, изъ котораго можно заключить, что еще ранѣе нѣкоторые физіологи признавали ощущеніе за результатъ нервнаго колебанія. «Ils vouloient faire osciller les nerfs pour rendre raison des sensations; et les nerfs ne peuvent pas osciller. Ils sont mous, et nullement élastiques.» (*) По мнѣнію Гартлея и Бонне, колебаніе это про-

(*) Partie 7, ch. 1.

исходитъ не въ нервахъ, а въ упругомъ эфирѣ, проникающемъ въ нервы.

Главный недостатокъ этой гипотезы состоитъ въ томъ, что, стремясь все объяснить, она въ сущности ровно ничего не объясняетъ. Ощущеніе остается попрежнему такой же необъясненной тайной, какъ и было. Назвать его «колебаніемъ» значитъ перемѣнить слово и ничего болѣе. Утвержденіе, что ощущеніе есть колебаніе или производится колебаніемъ, оставаясь бездоказательнымъ, нисколько не подвигаетъ разрѣшеніе вопроса.

Какъ ни велики недостатки гартлеевой системы, мы не должны, однако, забывать и ея достоинствъ. Если Гартлей не первый примѣнилъ доктрину сочетанія идей, то во всякомъ случаѣ онъ первый далъ ей физіолого-психологическое значеніе. Онъ примѣнилъ ее нетолько къ объясненію умственныхъ явленій, но также и къ объясненію физіологическихъ фактовъ, которые до сихъ поръ смущаютъ философовъ, именно къ объясненію произвольныхъ и непроизвольныхъ дѣйствій. Его 21 положеніе и поясненія, которыми оно сопровождается, заслуживаютъ прочтенія даже и въ настоящее время. Мы считаемъ нелишнимъ привести здѣсь одно мѣсто изъ экстракта, помѣщеннаго въ «*Tracts*» д-ра Парра, «Discentes pulsare instrumenta musica, primo movent digitos actione voluntariâ, connectentes interea Ideas, imperiaque Animae, hos motus lente excitantia, cum aspectu characterum musicorum. Continuato hoc processu, accedunt indies, propius propiusque ad se invicem, motus digitorum, et impressiones characterum, et tandem Ideis et imperiis Animae in infinitum quasi diminutis, coalescunt. Fidicen igitur peritus chordas digitis percurrit citissimé, et ordine justo, ex mero aspectu characterum musicorum, *animo interim alienis cognitationibus intento*; atque proinde characteres musici idem illi praestant officium, ac Sensationes impressae recens natis, in motibus eorum automaticis. Migrant itaque ope Associationis tam Motus voluntarii in automaticos, quam automatici in voluntarios.» (*)

Психологическая доктрина сочетанія идей имѣетъ столь мало связи

(*) «*Conjecturae*,» p. 34.

съ физіологической доктриной колебанія, что Пристлей въ своемъ «*Abridgment of Hartley*» совершенно опустилъ послѣднюю гипотезу. Первая же гипотеза, т. е. сочетаніе идей, перешла въ шотландскую школу, и такимъ образомъ Гартлей составляетъ переходъ къ Риду и его послѣдователямъ, которые старательно избѣгали всякаго физіологическаго объясненія умственныхъ явленій. Прежде чѣмъ перейти къ Риду, мы должны взглянуть на систему Дарвина.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Дарвинъ.

Въ настоящее время Дарвинъ даже еще въ большемъ пренебреженіи, чѣмъ Гартлей; но было время, когда онъ пользовался славой, и какъ психологъ, стремившійся къ физіологическому объясненію психологическихъ явленій, заслуживаетъ занять мѣсто въ нашей исторіи.

Эразмъ Дарвинъ родился въ Эльтонѣ, близъ Ньюарка 12 декабря 1731 г. Онъ обучался въ Кембриджской коллегіи св. Джона, и, получивъ въ Эдинбургѣ степень доктора медицины, поселился въ Личфильдѣ, гдѣ занимался медицинской практикой. Онъ былъ дважды женатъ, имѣлъ трехъ сыновой и умеръ 70 лѣтъ, 18 апрѣля 1802 г.

Какъ поэтъ, онъ пріобрѣлъ мишурную славу мишурнымъ блескомъ своего «*Botanic Garden*» (1781); столь же громкой и столь же скоропреходящей извѣстностью пользовался онъ и какъ философъ за свою «*Zoonomia, or Laws of Organic Life*», (2 vol. 1794—6).

Въ сущности теорія Дарвина совершенно сходна съ теоріей Гартлея; собственно говоря, различіе между ними только внѣшнее, заключается только въ различіи терминовъ. Гартлеевы «колебанія» въ сущности одно и тоже, что Дарвиновы «сенсоріальныя движенія». Подъ словомъ «сенсоріумъ» Дарвинъ разумѣетъ «нетолько мозговыя части

головнаго и спиннаго мозга, нервовъ, мускуловъ и органовъ чувствъ, но и жизненный принципъ или живящій духъ, присутствующій во всемъ нашемъ тѣлѣ и доступный чувствамъ только въ своихъ проявленіяхъ.» Перемѣны, происходящія въ сенсоріумѣ во время усилій воли, во время ощущенія удовольствія или страданія и пр., онъ называетъ *сенсоріальными движеніями*. (*)

Мозговое вещество, по его мнѣнію, проходитъ вдоль нервовъ и смѣшивается съ мускульными фибрами. «Органы чувствъ также состоятъ изъ подвижныхъ фибръ, окруженныхъ мозговымъ веществомъ.» Слово «идея», говоритъ онъ, имѣетъ много значеній, и для большей точности онъ опредѣляетъ его такъ: «идея есть сжиманіе или движеніе, или измѣненіе въ наружномъ видѣ фибръ, составляющихъ непосредственный органъ чувства. Вмѣсто слова *идея*, мы будемъ иногда употреблять, какъ его синонимъ, выраженіе *сенсуальное движеніе* въ отличіе отъ *мускульнаго движенія*.»

Стараясь доказать существованіе сенсуальныхъ движеній, онъ между прочимъ приходитъ къ тому заключенію, что тѣло наше, старѣя, все болѣе и болѣе теряетъ свою гибкость, а слѣдовательно и способность привыкать къ новымъ движеніямъ, и въ старости сохраняетъ только способность къ тѣмъ движеніямъ, къ которымъ уже привыкло прежде. Поэтому только молодые могутъ учиться; старики же забываютъ, что было вчера, и помнятъ, что было въ дѣтствѣ. (**)

«Если воспоминаніе или воображеніе не есть повтореніе душевныхъ движеній, то спрашивается, что же это такое? Вы мнѣ говорите, что оно состоитъ изъ образовъ или изображенія вещей. Но гдѣ тотъ огромный холстъ, на которомъ они представлены? гдѣ помѣщаются они? на что другое въ животной системѣ похожи они? Изображеніе предметовъ въ миніатюрѣ на глазной ретинѣ дало, повидимому, поводъ къ этому ошибочному мнѣнію. Но при этомъ забыли, что изображенія на глазной ретинѣ подлежатъ *скорѣе законамъ свѣта, чѣмъ законамъ жизни*, и могутъ быть такъ же ясно видны

(*) Zoonomia, vol. I, p. 10.
(**) Zoonomia, vol. I, p. 27.

въ камеръ-обскурѣ, какъ и въ глазѣ,—забыли, что въ этомъ случаѣ изображеніе исчезаетъ навсегда съ удаленіемъ изображаемаго предмета.» (*)

Еслибъ Дарвинъ оставилъ намъ только вышеприведенное мѣсто, мы сказали бы, что онъ умѣлъ болѣе глубокій взглядъ на психологію, чѣмъ кто–либо изъ его современниковъ и даже большая часть его потомковъ. Конечно, нельзя не признать, что его система основана на нелѣпой гипотезѣ, но въ тоже время нельзя также не признать, что онъ превосходно уразумѣлъ зависимость психологіи отъ законовъ жизни и потому заслуживаетъ занять мѣсто въ исторіи. Отношеніе психологіи къ законамъ жизни понималось такъ мало, что нетолько создавались системы психологіи съ полнымъ небреженіемъ къ физіологіи, но и многіе вопросы умственной физіологіи оставались безнадежно запутанными, потому что люди не хотѣли или не могли отличить проблемъ физики отъ проблемъ физіологіи,—явленій, управляемыхъ законами неорганической матеріи, отъ явленій, управляемыхъ законами матеріи органической. Такъ напр. многихъ занимали вопросы: «Отчего двумя глазами мы видимъ предметы *не вдвойнѣ?* и «Отчего мы видимъ предметы не *вверхъ ногами*, какъ они отражаются на ретинѣ?» Но никто изъ пытавшихся рѣшить ихъ не распозналъ того важнаго факта, что это вопросы психологическіе, а не оптическіе и не анатомическіе, и слѣдовательно не могутъ быть рѣшены ни оптикой, ни анатоміей, что углы паденія и скрещеніе оптическихъ нервовъ не имѣютъ уже ни малѣйшаго отношенія къ явленію послѣ того момента, какъ ощущеніе передалось чувственному центру. Стремиться объяснить законами оптики, почему мы видимъ предметы не вдвойнѣ и не вверхъ ногами, это все равно, какъ еслибъ мы хотѣли объяснить ассимиляцію сахара углами его кристалловъ или расположеніемъ составляющихъ его частицъ: кристаллы и частицы сахара должны быть предварительно разрушены, сахаръ долженъ предварительно раствориться и только тогда уже можетъ быть ассимилируемъ, — точно также и изображенія на ретинѣ

(*) Ibid. стр. 29. Въ сочиненіи Бэна: *Senses and Intellect, стр. 60* читатель можетъ найти совершенно удовлетворительное опроверженіе съ физіологической точки зрѣнія старой теоріи сенсоріума или вмѣстилища изображеній, противъ которой говоритъ здѣсь Дарвинъ.

предварительно преобразуются въ чувственномъ центрѣ и потомъ уже, преобразовавшись, дѣйствуютъ чрезъ чувственный центръ на мозгъ.

Слѣдующія разсужденія, надѣюсь, сдѣлаютъ яснымъ для читателя, что мои слова не суть произвольно измышленная мною гипотеза, но вѣрно выражаютъ процессъ зрѣнія, насколько онъ доступенъ нашему пониманію. Утверждая, что зрѣніе какого-либо предмета есть психологическій актъ, необъяснимый законами оптики или изслѣдованіями анатомическаго устройства оптическаго аппарата, я основываюсь на неопровержимыхъ фактахъ. Возьмемъ для примѣра слѣдующій вопросъ: почему мы видимъ предметъ не вдвойнѣ, тогда какъ на двухъ ретинахъ получаются два изображенія видимаго предмета? Вмѣсто того, чтобъ стараться объяснять этотъ фактъ строеніемъ ретины или перекрещиваніемъ фибръ оптическихъ нервовъ, я признаю его стоящимъ внѣ подобныхъ условій, сравнивая его съ другими совершенно аналогичными ему фактами, напримѣръ: мы слышимъ одинъ звукъ двумя ушами, обоняемъ одинъ запахъ двумя ноздрями, ощупываемъ одинъ предметъ пятью пальцами. Странно, что ни одинъ физіологъ до сихъ поръ не обратилъ надлежащаго вниманія на значеніе этихъ фактовъ! Если обыкновенное объясненіе оптическихъ представленій вѣрно, то въ такомъ случаѣ должны были бы перекрещиваться также и слуховые и обоняющіе нервы! Въ такомъ случаѣ звуковыя волны должны были бы вліять одинаково на соотвѣтствующія одна другой точки барабанной перепонки. Какъ скоро мы остановимъ наше вниманіе на томъ фактѣ, что мы слышимъ и обоняемъ не вдвойнѣ, хотя у насъ пара слуховыхъ и пара обоняющихъ нервовъ, для насъ дѣлается яснымъ, что если, имѣя два оптическихъ нерва, мы видимъ предметъ не вдвойнѣ, то это не есть нѣчто исключительное и что для объясненія этого мы должны обратиться къ психологіи. По моему мнѣнію, психологически это объясняется весьма просто. *Мы не можемъ имѣть одновременно двухъ совершенно одинаковыхъ ощущеній; одновременность дѣлаетъ ихъ неразличимыми одно отъ другаго.* Два звука, совершенно одинаково рѣзкіе и сильные, слѣдующіе одинъ за другимъ послѣ нѣкотораго замѣтнаго промежутка, будутъ слышны какъ два звука; но если они слѣдуютъ одинъ за другимъ такъ быстро, что раздѣляющій ихъ промежутокъ

вовсе незамѣтенъ, то мы не можемъ различить ихъ одинъ отъ другаго и слышимъ ихъ, какъ еслибы это были не два, а одинъ звукъ. Читатель, конечно, не ждетъ, чтобы я сталъ здѣсь подробно развивать эту теорію, и не удивится, если я ограничусь этимъ замѣчаніемъ и перейду къ другимъ психологическимъ сторонамъ процесса зрѣнія.

Тотъ фактъ, что мы можемъ видѣть изображеніе предметовъ на ретинѣ животнаго и можемъ законами оптики объяснить образованіе этого изображенія, сильно сбивалъ физіологовъ съ истиннаго пути въ ихъ усиліяхъ объяснить ощущеніе. Онъ естественнымъ образомъ привелъ ихъ къ заключенію, что будто то, что мы видимъ, есть изображеніе на ретинѣ, тогда какъ въ дѣйствительности, если я не ошибаюсь, мы видимъ совсѣмъ не то, — изображенія на ретинѣ дѣйствуютъ на насъ точно такъ же, какъ при ощущеніи звука дѣйствуютъ волны воздуха, какъ при ощущеніи обонянія дѣйствуютъ улетучивающіяся вещества обоняемаго предмета: ни волнъ воздуха, ни улетучивающихся веществъ мы не ощущаемъ, а ощущаемъ только перемѣны, которыя онѣ въ насъ производятъ.

Одни и тѣ же стимулы дѣйствуютъ *различно* на различные центры ощущенія: электричество сообщаетъ вкусовому нерву стимулъ вкусныхъ тѣлъ, слуховому—стимулъ звуковыхъ колебаній, оптическому — стимулъ свѣтящихъ тѣлъ, осязательному — стимулъ осязанія. При давленіи на глазъ мы видимъ свѣтлыя точки, какъ-бы огненныя искры. Давленіе на кровяные сосуды производитъ призраки и мы *видимъ* мечи въ воздухѣ такъ же ясно, какъ еслибъ они лежали подлѣ насъ. Студентамъ хорошо извѣстенъ тотъ фактъ, что усиленныя занятія производятъ «звонъ въ ушахъ». Наркотическія вещества, будучи введены въ кровь, возбуждаютъ въ каждомъ центрѣ то специфическое ощущеніе, которое возбуждается въ немъ при нормальномъ на него дѣйствіи внѣшнихъ стимуловъ: глаза видятъ свѣтящіяся точки, уши слышатъ звонъ, нервы осязанія ощущаютъ нѣчто ползущее. Дѣло въ томъ, что каждый центръ ощущенія принимаетъ впечатлѣнія свойственнымъ ему специфическимъ образомъ, независимо отъ специфическихъ свойствъ предмета, производящихъ впечатлѣніе. Ощущеніе возбуждается въ каждомъ центрѣ только извѣстными предметами, и всѣ предметы, могущіе дѣйствовать на извѣстный центръ ощущенія, дѣйствуютъ на него только свойственнымъ этому центру специфическимъ образомъ. Напр. свѣтъ дѣйствуетъ только на оптическій центръ, но не производитъ никакого дѣйствія на центры слуха, вкуса или осязанія: и всѣ другіе предметы, могущіе дѣйствовать на оптическій центръ, какъ напр. давленіе, наркотическія вещества, электричество, дѣйствуютъ на него такимъ же образомъ, какъ и свѣтъ. Колебанія камертона возбуждаютъ въ слуховомъ центръ звукъ, въ центрѣ же осязанія— не звукъ, а ощущеніе «щекотанія».

Изъ этихъ неоспоримыхъ фактовъ не трудно вывести заключеніе, что само ощущеніе зависитъ отъ центра ощущенія, а не отъ внѣшняго стимула, и что стимулъ есть только причина перемѣны ощущенія. Непосредственно ли на ретину вліяетъ свѣтъ, исходящій изъ какого-либо предмета, или же на оптическій центръ дѣйствуетъ сжиманіе кровяныхъ сосудовъ, въ обоихъ случаяхъ результатъ одинъ: *мы видимъ*,— въ обоихъ случаяхъ на оптическій центръ производится дѣйствіе тѣмъ специфическимъ образомъ, какимъ только и возможно на него дѣйствовать. Слѣдовательно, такъ какъ зрительное ощущеніе зависитъ отъ дѣйствія, производимаго на оптическій центръ, и не зависитъ отъ образованія изображенія на ретинѣ, то намъ ничего не остается, какъ признать, что *дѣйствіе, производимое на ретину, преобразуется центромъ ощущенія*, и только уже въ этомъ центрѣ произведенное на ретину дѣйствіе становится ощущеніемъ.

Въ подтвержденіе этой доктрины мы можемъ указать на приводимые Мюллеромъ примѣры, что свѣтовые спектры возбуждались внутренними причинами, когда уже ретина была совершенно разрушена, а также на разсказъ Лунка объ одномъ его паціентѣ, который, лишась зрѣнія вслѣдствіе нароста на глазахъ, продолжалъ видѣть разные свѣтлые призраки, независимые отъ внѣшнихъ предметовъ. (*)

Слѣдовательно на вопросъ: отчего видимъ мы предметы *прямо*, когда изображенія ихъ отражаются на ретинѣ *вверхъ ногами*, слѣдуетъ отвѣчать: оттого, что мы вовсе не видимъ ретинальныхъ изображеній, а мы видимъ предметы, и какъ мы ихъ видимъ, это зависитъ не отъ зрѣнія,

(*) Miller, *Physiology*.

а отъ нашихъ представленій о пространствѣ и объ условіяхъ пространства. Эти представленія не доставляются ощущеніемъ зрѣнія, — они идеальны, пріобрѣтаются нами чрезъ сложный рядъ выводовъ, какъ это признаетъ большая часть философовъ; они суть формы мысли, какъ выразился Кантъ. До сихъ поръ еще ни одна школа не признавала ихъ непосредственными элементами ощущенія.

Итакъ мы приходимъ къ тому выводу, что въ каждомъ актѣ сознанія впечатлѣніе на нервъ преобразуется въ ощущеніе только въ центрѣ ощущенія и что всѣ прежнія теоріи совершенно несостоятельны. Какъ кристаллъ сахара долженъ предварительно разложиться, сахаръ долженъ превратится въ крахмалъ, а крахмалъ въ молочную кислоту, и только тогда уже можетъ сахаръ быть ассимилированъ нашимъ организмомъ, точно также изображенія на ретинѣ должны предварительно преобразоваться въ оптическомъ центрѣ, и только тогда уже происходитъ зрительное ощущеніе. Попробуйте дѣйствовать болѣе прямымъ путемъ и вы не будете имѣть успѣха: сахаръ, будучи непосредственно введенъ въ жилы, выдѣлится въ мочѣ какъ чуждое неуподобляемое вещество, неспособное ассимилироваться; точно также и непосредственное дѣйствіе лучей свѣта на оптическій узелъ, безъ посредства оптическаго нерва, не произведетъ ощущенія зрѣнія.

Не доказываетъ ли это, что все наше знаніе есть чисто субъективное и что каждому нашему ощущенію необходимо присущъ идеальный элементъ? Не оказываются ли совершенно несостоятельными теоріи Гартлея и Дарвина, которыя стремились объяснить умственныя явленія посредствомъ «колебаній» и «движеній». Движеніе можетъ быть только движеніемъ, оно не можетъ быть тѣмъ специфическимъ явленіемъ, которое носитъ названіе ощущенія. Называть ощущенія и идеи неопредѣленнымъ словомъ «движенія» значитъ пренебрегать условіями философскаго языка и вводить въ заблужденіе тѣхъ, которые готовы принять перемѣну въ словахъ за разъясненіе вопроса. Слѣдующій примѣръ покажетъ намъ, до какой нелѣпости доходило заблужденіе Дарвина:

«Никто не станетъ отрицать, — говоритъ онъ, — что мозгъ въ головѣ и нервахъ имѣетъ опредѣленную форму; онъ распространенъ почти по всему тѣлу и слѣдовательно долженъ имѣть почти туже форму, что и тѣло. Такъ какъ духъ или жизненный принципъ пребываетъ только въ мозгу и его нѣтъ ни въ какой другой части тѣла, то онъ долженъ имѣть форму мозга, т. е. почти форму тѣла. Когда возбуждается въ насъ идея твердости, то при этомъ-какое либо внѣшнее тѣло дѣйствуетъ на часть органа осязанія, и эта часть сенсоріума принимаетъ *фигуру*, похожую на форму дѣйствующаго на нее тѣла. Поэтому, получая идею о твердости, мы въ тоже время получаемъ идею и о *фигурѣ* и эта идея о фигурѣ или движеніе *одной части* органа осязанія вполнѣ походитъ *по своей фигурѣ* на фигуру тѣла, возбудившаго идею; и такимъ образомъ мы въ точности познаемъ твердость и фигуру предметовъ внѣшняго міра.» (*)

Такимъ образомъ Дарвинъ возвращается къ древнему представленію, что умъ отпечатлѣваетъ въ себѣ формы предметовъ, какъ воскъ, когда къ нему прикладываютъ печать. Далѣе онъ впадаетъ въ нелѣпости еще болѣе поразительныя. Онъ говоритъ, что «въ мірѣ могутъ быть существа, лишенныя свойствъ матеріи, т. е. которыя могутъ занимать извѣстное пространство въ тоже время, какъ оно занято другими тѣлами, — и могутъ также быть такія существа, которыя то *принимаютъ свойства матеріи, то освобождаются* отъ нихъ, каковыми намъ изображаютъ духовъ и ангеловъ; повидимому и духъ жизни долженъ быть одаренъ этой способностью, иначе *какъ бы могъ онъ иногда сообщать движеніе членамъ животныхъ*? или какъ могъ бы онъ самъ приходить въ движеніе отъ давленія на него окружающихъ тѣлъ, напр. свѣта, запаха.» (**) На эти мысли его наводитъ аксіома Спинозы, что «только предметы, имѣющіе какое-либо общее имъ обоимъ свойство, могутъ вліять или дѣйствовать другъ на друга», такъ какъ эта аксіома уничтожаетъ всякую возможность воздѣйствія духа на тѣло, если духъ не имѣетъ общаго свойства съ тѣломъ. Гартлей, какъ мы видѣли, пытался обойти эту трудность предположеніемъ, будто существуетъ особое посредствующее вещество между тѣломъ и духомъ. Дарвинъ же устраняетъ эту трудность предположеніемъ, что

(*) *Zoonomia* p. 111—2.
(**) Ibid. p. 114.

духъ имѣетъ способность принимать и отбрасывать по своему желанію свойства матеріи. «Духъ жизни, сообщая движеніе тѣламъ или получая отъ нихъ движеніе, долженъ самъ обладать нѣкоторой, плотностью. Получая особаго рода движенія отъ свѣта, онъ долженъ обладать тѣмъ свойствомъ свѣта, которое дѣлаетъ свѣтъ способнымъ сообщать это движеніе. Точно также духъ долженъ обладать и свойствами, соотвѣтствующими вкусу, обонянію, осязанію и слуху.» (*)

Сказанное нами достаточно показываетъ, какъ мало понималъ Дарвинъ истинное значеніе своей свѣтлой мысли, что психологія основана на законахъ жизни, и достаточно объясняетъ намъ, почему философы съ такимъ ожесточеніемъ возстали противъ этого «матеріализма», который объяснялъ умственныя явленія посредствомъ «сенсоріальныхъ движеній».

Прежде чѣмъ окончательно проститься съ Зоономіей Дарвина, мы считаемъ нелишнимъ указать, какъ объясняетъ она чувство красоты. «Какъ только родится ребенокъ на этотъ холодный свѣтъ, его кладутъ къ теплой груди матери» и въ его умѣ возникаетъ пріятное впечатлѣніе въ соединеніи съ формой груди, которую онъ обнимаетъ руками, сжимаетъ губами, разсматриваетъ, и такимъ образомъ онъ пріобрѣтаетъ о формѣ болѣе точную идею, чѣмъ о запахѣ, вкусѣ или теплотѣ. Оттого, когда въ зрѣлыхъ лѣтахъ мы видимъ предметъ, который своими волнообразными или спиральными линіями сколько-нибудь походитъ на грудь женщины, будетъ ли то пейзажъ съ мягкими очертаніями холмистой мѣстности, или древняя ваза, или произведеніе кисти или рѣзца, — мы чувствуемъ наслажденіе, разливающееся по всѣмъ нашимъ чувствамъ, и если предметъ не слишкомъ великъ, въ насъ возникаетъ влеченіе обнять его руками и прижать его къ своимъ губамъ, какъ въ раннемъ дѣтствѣ мы прижимались къ груди матери.» (**)

Весьма удачно возразилъ на эту теорію Шериданъ: «Въ такомъ случаѣ, — сказалъ онъ, — ребенокъ, вскормленный рукою, долженъ все это чувствовать при видѣ деревянной ложки.»

(*) *Zoonomia* vol. I, p. 115.
(**) Ibid., vol. I, p. 145.

СЕДЬМАЯ ЭПОХА.

ВТОРОЙ КРИЗИСЪ: ИДЕАЛИЗМЪ, СКЕПТИЦИЗМЪ И СЕНСУАЛИЗМЪ ВОЗБУЖДАЮТЪ РЕАКЦІЮ ЗДРАВАГО СМЫСЛА.

ГЛАВА I.

Ридъ.

Дюгальдъ Стюартъ говоритъ, что «жизнь Томаса Рида лишена событій, дающихъ матеріалъ для біографіи,» и потому мы ограничимся только простымъ перечисленіемъ главнѣйшихъ фактовъ. Томасъ Ридъ родился въ 1710 г. въ Страханѣ, въ Кинкардиншейрѣ, воспитывался въ Маришальской коллегіи въ Эбердинѣ. Въ 1752 году онъ занялъ каѳедру нравственной философіи въ Эбердинѣ. Въ 1764 г. появилось его сочиненіе: *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. (Изслѣдованіе о человѣческомъ умѣ по принципамъ здраваго смысла). Въ 1763 г. Ридъ занялъ въ Глазговскомъ университетѣ каѳедру нравственной философіи, которая была вакантна послѣ отказа отъ нея Адама Смита. Въ 1780 г. онъ отказался отъ каѳедры и провелъ послѣдніе года жизни въ уединеніи. Въ 1785 г. появились его *Essays on the Intellectual Powers*. Онъ умеръ въ Глазговѣ въ 1796 г., переживъ четырехъ дѣтей.

Философія Рида въ первое время по своемъ появленіи надѣлала много шуму, но потомъ вскорѣ была забыта, какъ того и заслуживала. Обращеніе Рида къ здравому смыслу, какъ къ верховному судьѣ въ философскихъ вопросахъ, можетъ быть съ полной справедливостью уподоблено тому, какъ Джонсонъ думалъ опровергнуть теорію Берклея, толкнувъ ногой камень. Самъ Дюгальдъ Стюартъ очевидно сознаетъ вполнѣ всю несостоятельность Ридовой философіи и старается оправдать Рида тѣмъ, что выраженія «здравый смыслъ» и «инстинктъ» были имъ выбраны весьма неудачно. Но къ несчастью у Рида «здравый смыслъ» и «инстинктъ» не суть только способы выраженія, а на самомъ дѣлѣ служили для него принципами. Кто читалъ *Inquiry*, не можетъ не согласиться, что Ридъ дѣйствительно основываетъ свою философію на здравомъ смыслѣ. (*) У Битти и Освальда, непосредственныхъ учениковъ Рида, это еще очевиднѣе.

Мы не будемъ разсматривать всѣхъ слабыхъ сторонъ философіи здраваго смысла, такъ какъ это заняло бы очень много мѣста, но мы не можемъ, однако, пройти молчаніемъ ея мнимаго торжества надъ Локкомъ. Локкъ говорилъ, что личная идентичность заключается въ сознаніи. Ридъ замѣчаетъ на это: «если вы сознаете, что сдѣлали что-либо годъ тому назадъ, то это сознаніе прошлаго есть ни что иное, какъ только воспоминаніе о сдѣланномъ вами. Итакъ, слѣдуя принципу Локка, выходитъ, что личная идентичность заключается въ воспоминаніи и, слѣдовательно, утрачивается человѣкомъ относительно всего, что имъ забыто.» Эти слова Рида показываютъ крайнее непониманіе Локка. Сознаніе не можетъ быть обусловлено какимъ-либо единичнымъ дѣйствіемъ памяти, какъ хочетъ увѣрить насъ Ридъ, и личная идентичность не условливается какимъ-либо единичнымъ актомъ. Я сознаю извѣстное умственное состояніе, съ которымъ связано воспоминаніе о предшествовавшемъ умственномъ состояніи, а это въ свою очередь связано съ предыдущимъ состояніемъ и

(*) «Я презираю философію и отказываюсь руководствоваться ею: пусть душа моя живетъ со здравымъ смысломъ» (Inquiry, ch. 1, § 3). Замѣтимъ мимоходомъ, что ученики Рида считаютъ Inquiry лучшимъ его произведеніемъ; Essays были написаны имъ въ старости.

такъ далѣе. Такимъ образомъ идетъ непрерывная цѣпь, состоящая изъ многочисленныхъ звеньевъ, и если нѣкоторыя звенья ускользаютъ у меня изъ виду, тѣмъ не менѣе цѣпь остается все-таки непрерывной. Я все-таки остаюсь связанъ съ своимъ дѣтствомъ непрерывнымъ рядомъ актовъ сознанія. Быть можетъ, я забылъ тысячу вещей, но я не забылъ себя самого: если какой-либо фактъ вчерашняго дня забытъ сегодня, изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобъ все было забыто; а для непрерывности сознанія достаточно вспомнить, хотя и не ясно, какой-либо даже единичный фактъ. Пусть тѣ, которые воображаютъ, что чувство личной идентичности не заключается въ сознаніи, скажутъ намъ, въ чемъ же иномъ оно заключается.

Главная задача философіи Рида состояла въ томъ, чтобы опровергнуть Берклея и Юма. Ридъ думалъ, что достигъ цѣли, что оказалъ этимъ великую услугу философіи и создалъ себѣ памятникъ славы. Мы тщательно изучили его сочиненія, тщательно прочли его критиковъ и поклонниковъ и пришли въ результатѣ къ тому заключенію, что вся его заслуга въ этомъ отношеніи состоитъ только въ томъ, что онъ обратилъ вниманіе на нѣкоторыя злоупотребленія языка и указалъ, что нѣкоторыя метафоры ошибочно принимаются за факты. Излишне было бы распространяться о томъ, какую сбивчивость причиняло неправильное употребленіе слова «идея», и конечно попытка прекратить эту сбивчивость и устранить употребленіе слова «идея», какъ равнозначительнаго слову «образъ», заслуживала полной похвалы. За это мы должны быть благодарны Риду. Локкъ употреблялъ слово «идея» не въ значеніи «образа», а въ значеніи «мысли», и это обстоятельство ввело въ заблужденіе очень многихъ. Но какъ бы ни было велико зло отъ сбивчиваго употребленія этого слова, тѣмъ неменѣе для насъ ясно, что опровергнуть идеальную гипотезу вовсе не значило опровергнуть Берклея и Юма, какъ то ошибочно думали Ридъ и его школа.

Для избѣжанія безполезныхъ разсужденій предположимъ, что философы дѣйствительно признавали идеальную теорію, опровергаемую Ридомъ, и предположимъ также, что Ридъ разрушилъ эту теорію. Подвигаетъ ли это хоть на сколько-нибудь рѣшеніе проблеммы? Ни на шагъ. Дилемма, въ которую Юмъ поставилъ философію, сохраняетъ все свое значеніе въ прежней силѣ. Такъ какъ я не могу выйдти за предѣлы

моего сознанія, то слѣдовательно я могу знать предметы не болѣе какъ настолько, насколько они на меня дѣйствуютъ, насколько они вліяютъ на мое сознаніе. Другими словами, для меня невозможно познаніе внѣшняго міра иначе, какъ такимъ, какимъ онъ является моимъ чувствамъ.

Это положеніе можетъ быть справедливо названо основой скептицизма. Спрашивается: опроверженіе идеальной теоріи опровергаетъ ли это положеніе? Не все ли равно для скептицизма, будемъ мы считать воспринимаемыя нами впечатлѣнія за «образы» или нѣтъ? Наши впечатлѣнія все-таки остаются чисто *субъективными*, какъ бы мы на нихъ не смотрѣли. Они суть только перемѣны въ насъ самихъ. Главное положеніе скептицизма и заключается именно въ субъективности знанія. Такъ какъ мы не можемъ выйдти за предѣлы сознанія, то слѣдовательно ни можемъ ничего знать per se. Ридъ признаетъ, что мы не можемъ знать предметы per se; но онъ говоритъ, что мы должны вѣрить въ ихъ существованіе, ибо все, что мы знаемъ о нихъ, *предполагаетъ*, что они существуютъ. Тоже самое говоритъ и Локкъ; мало этого: тоже говоритъ и Юмъ. Онъ признаетъ, что мы должны вѣрить во внѣшній міръ, хотя и не имѣемъ на то достаточнаго основанія. Сэръ Макинтошъ разсказываетъ, что однажды онъ замѣтилъ Томасу Броуну, что по его мнѣнію различіе между Ридомъ и Юмомъ скорѣе въ словахъ, чѣмъ въ мнѣніяхъ. Броунъ отвѣчалъ: «Да, Ридъ кричалъ, что мы должны вѣрить во внѣшній міръ, и шепотомъ прибавлялъ, что не имѣемъ достаточнаго основанія, чтобъ вѣрить. Юмъ же кричалъ, что у насъ нѣтъ основанія вѣрить во внѣшній міръ, и шепотомъ прибавлялъ, что мы не можемъ не вѣрить.»

Ридъ долженъ былъ видѣть, что его опроверженіе идеальной теоріи оставляло скептицизмъ и идеализмъ совершенно нетронутыми: (*) для этихъ доктринъ было рѣшительно все равно, какъ бы ни объяснили пріобрѣтеніе знанія, если только этимъ не отрицается его субъективность.

(*) Въ сущности идеализмъ Мальбранша, очень сходный съ идеализмомъ Берклея, основанъ на теоріи почти тожественной съ теоріей Рида.

Аргументъ, приведенный Дюгальтомъ Стюартомъ, что вѣра въ существованіе внѣшняго міра есть одинъ изъ основныхъ законовъ человѣческой вѣры, болѣе философиченъ; но, говоря, что идеализмъ Берклея произошелъ отъ несчастной и нефилософской попытки Декарта доказать существованіе міра, онъ забываетъ, что идеализмъ былъ извѣстенъ въ древнихъ школахъ гораздо прежде, когда еще не приходило никому и на мысль доказывать существованіе матеріи. Притомъ хотя формула Стюарта и не подлежитъ тѣмъ возраженіямъ, какимъ подлежитъ формула Рида, но и она также оставляетъ главный вопросъ нетронутымъ.

Нѣтъ сомнѣнія, что мы вѣримъ въ существованіе внѣшняго міра. Идеализмъ никогда и не опровергалъ этого факта. Вопросъ въ томъ: истинна ли эта вѣра объективно, какъ она истинно субъективно. Сказать, что вѣра въ внѣшній міръ есть основной законъ, значитъ просто сказать: *мы такъ организованы*, что принуждены приписывать внѣшнюю реальность нашимъ ощущеніямъ, или иначе: мы такъ организованы, что огонь, приложенный къ нашему тѣлу, причиняетъ намъ боль. Мы такъ организованы. Ну такъ чтоже? Развѣ это сколько-нибудь подвигаетъ насъ впередъ? Ни на шагъ. Для насъ все-таки остается недоказаннымъ, что *законы нашего организма* служатъ мѣриломъ *законовъ другихъ существъ*, что субъективно истинное необходимо должно быть объективно истинно.

Итакъ, не отрицая нисколько истинности того, что заключается въ аргументѣ Стюарта, мы видимъ, что этотъ аргументъ вовсе не касается сущности вопроса, или, выражаясь точнѣе, вовсе не касается Берклея, но касается только Юма. Берклею нельзя возражать тѣмъ, что наша вѣра въ матерію есть основной неоспоримый законъ? «Совершенно справедливо,—отвѣтитъ онъ, — я говорю тоже. Я говорю, что люди вѣрятъ въ свои чувства и вѣрятъ, что видимое находится *внѣ* ихъ. Это законъ человѣческой природы. Богъ устроилъ это такъ. Но люди вовсе *не вѣрятъ* въ существованіе какой-то скрытой субстанціи, какого то воображаемаго міра, скрывающагося подъ тѣмъ, что видимо. Попробуйте утверждать, что вѣра въ эту субстанцію есть основной законъ? Вы будете тогда настоящимъ безумцемъ.» Такимъ образомъ возраженіе Стюарта вовсе не достигаетъ своей цѣли.

Ридъ постоянно утверждаетъ, что нѣтъ никакого основанія для нашей вѣры во внѣшній міръ, что эта вѣра происходитъ изъ инстинктивнаго принципа, который именно для этой цѣли врожденъ нашему организму. Но если это такъ, то спрашиваемъ мы, на какомъ же основаніи приписываетъ себѣ Ридъ ту заслугу, будто опроверженіемъ идеальной гипитезы онъ опровергъ идеализмъ и спектицизмъ? Если вопросъ, о которомъ идетъ рѣчь, подлежитъ вѣдѣнію инстинкта, а не разума, то идеальная гипотеза тутъ совершенно не при чемъ; если же опроверженіе идеальной гипотезы рѣшаетъ вопросъ, то къ чему же примѣшивать тутъ инстинктъ? «Было бы совершенно ошибочно предполагать, — замѣчаетъ Quarterly въ обзорѣ сочиненій Стюарта, — будто Ридъ своими сочиненіями противодѣйствовалъ распространенію скептической философіи. Ридъ успѣшно опровергъ принципы, на которыхъ Берклей и Юмъ основывали свои заключенія; но онъ принялъ ихъ заключенія и сдѣлалъ ихъ посылками своихъ разсужденій. Невозможность доказать существованіе матеріальнаго міра посредствомъ «разума, или опыта, или науки, или привычки, или какого либо-другаго принципа, до сихъ поръ извѣстнаго философамъ», — вотъ его аргументъ и притомъ единственный, которымъ онъ пытается доказать намъ свою теорію инстинктивныхъ принциповъ.»

Такъ какъ Ридъ признаетъ, что инстинктъ есть *единственный* принципъ, которымъ мы можемъ оправдать нашу вѣру во внѣшній міръ, то его притязаніе, будто онъ опровергъ Берклея, втройнѣ неправо: вопервыхъ, Берклей и не думалъ отрицать эту вѣру; вовторыхъ, хотя мы необходимо должны *поступать* согласно съ нашими инстинктами, но эта необходимость нисколько не доказываетъ, что *наша вѣра справедлива*; втретьихъ, если судья въ этомъ вопросѣ инстинктъ, а не разумъ, то идеальная гипотеза тутъ рѣшительно не причемъ.

Итакъ, если мы предположимъ, что Ридъ дѣйствительно разрушилъ идеальную гипотезу, то и въ такомъ случаѣ мы должны признать, что онъ разрушилъ только форпостъ, а не самую крѣпость. Здѣсь кстати будетъ сказать нѣсколько словъ объ его собственной теоріи.

Онъ былъ правъ, доказывая несостоятельность идеальной гипотезы, и мы не имѣемъ никакого основанія предполагать, что умъ познаетъ

образы вещей, а не самыя вещи. Но Ридъ упускаетъ изъ виду, или правильнѣе сказать, отрицаетъ фактъ, что мы познаемъ предметы не *непосредственно*. Хотя его объясненія весьма сбивчивы и противорѣчивы, но онъ ихъ повторяетъ такъ часто, что наконецъ дѣлается несомнѣннымъ, что онъ хочетъ сказать, будто мы познаемъ предметы непосредственно: по его мнѣнію познающій умъ стоитъ къ познаваемому предмету лицомъ къ лицу, и познаетъ его непосредственно, безъ всякаго посредства идей, образовъ и т. п. Въ этомъ онъ, по нашему мнѣнію, совершенно неправъ; борьба противъ «идей» завела его слишкомъ далеко. Не одно и тоже сказать: *на насъ производятъ впечатлѣніе предметы*, а не *образы* предметовъ, и сказать: *мы познаемъ предметы непосредственно*. Первое совершенно справедливо; второе же прямо противорѣчитъ всему, что мы знаемъ о познаваніи, и Ридъ въ этомъ вопросѣ безпрестанно противорѣчитъ самъ себѣ.

«Когда я внимательно присматриваюсь къ тому, что происходитъ въ моемъ умѣ,—говоритъ онъ,—я ясно замѣчаю, что именно *та вещь*, которую я видѣлъ вчера, тотъ запахъ, который я обонялъ, становятся при воспоминаніи о нихъ *непосредственными объектами* моего ума. Точное наблюденіе показываетъ мнѣ, что объекты памяти суть отсутствующіе предметы, *а не присутствующія идеи о нихъ*.»

Таково положеніе Рида, противопоставленное имъ идеальной гипотезѣ, которая утверждала, что нами познается только то, что находится въ познающемъ умѣ,—что мы въ дѣйствительности познаемъ не внѣшніе предметы, а только образы, изображенія ихъ, отпечатлѣвшіяся въ умѣ. Положеніе Рида совершенно несостоятельно. *Самая вещь*, роза, о которой мы думаемъ, вовсе не есть *непосредственный* объектъ,—этотъ объектъ есть нѣчто иное. Запахъ не можетъ даже быть воспоминаемъ; т. е. при воспоминаніи о немъ мы не можемъ *чувствовать* его, а можемъ только *думать* о немъ. Мы можемъ только вспоминать, что роза произвела на насъ извѣстнаго рода впечатлѣніе, которое мы называемъ запахомъ; но воспоминаніе не можетъ произвести въ насъ ощущеніе запаха. Сомнительно, чтобы Ридъ хотѣлъ сказать именно то, что буквально значатъ его слова. Можетъ быть онъ хотѣлъ сказать только, что когда мы думаемъ о розѣ и о запахѣ, то объектъ, о которомъ мы думаемъ, есть роза, а не идея о розѣ.

Но вѣдь это трюизмъ! Онъ говоритъ: «при воспоминаніи объекты ума суть *отсутствующіе предметы*, а не присутствующія идеи о нихъ.» Это или безполезный трюизмъ или явная безсмыслица. Измѣнимъ такимъ образомъ его изрѣченіе: «При воспоминаніи не сами *предметы, о которыхъ мы думаемъ*, предстоятъ уму, а только *мысли* о нихъ.» Ридъ не сталъ бы и не могъ бы оспаривать этого; а между тѣмъ это есть только болѣе осторожное выраженіе идеальной гипотезы. Вся разница отъ идеальной гипотезы только въ томъ, что слово *идея* мы замѣнили словомъ *мысль*. Рида, очевидно, сбила двусмысленность слова *объектъ*. Онъ разумѣетъ подъ этимъ словомъ то, о чемъ думаетъ умъ, и въ такомъ случаѣ ясно, что умъ объекта есть самъ предметъ, а не идея о предметѣ. Идеальная же гипотеза разумѣетъ подъ объектомъ то, что *непосредственно*, лицомъ къ лицу, *предстоитъ* уму, т. е. идею или мысль, и въ такомъ случаѣ ясно, что умъ можетъ думать *о предметѣ*, но не иначе, какъ *чрезъ посредство* идеи о немъ.

Вотъ въ чемъ вся разница: идеалистъ говоритъ, что мы познаемъ наши ощущенія, а не предметы, которые ихъ производятъ. Ридъ же говоритъ, что мы чувствуемъ наши ощущенія и въ тоже время чрезъ посредство ихъ познаемъ предметы. По мнѣнію идеалиста, когда мы думаемъ о предметѣ, то непосредственный объектъ нашего ума есть не предметъ, а идея (мысль); по мнѣнію же Рида, объектъ есть *самъ предметъ*: что есть или нелѣпость, или тоже, что говоритъ идеализмъ, только въ другихъ словахъ.

Мы готовы признать, что различеніе мыслей отъ мышленія и признаніе мыслей за «объекты» даетъ поводъ къ совершенно основательнымъ возраженіямъ и что способъ выраженія Рида, быть можетъ, правильнѣе. Но кромѣ этого мы не признаемъ, чтобъ Ридъ въ чемълибо одержалъ верхъ надъ своими противниками. Онъ не утверждаетъ, чтобъ всѣ наши ощущенія были вполнѣ *схожи* съ производящими ихъ причинами; мало этого: онъ даже воображаетъ, что будто опровергаетъ идеальную гипотезу, настаивая на отсутствіи сходства между матеріей и нашими ощущеніями. Онъ говоритъ и потомъ нѣсколько разъ повторяетъ, что внѣшній міръ ни въ какомъ отношеніи не похожъ на ощущенія, которыя имъ производятся въ насъ. Вотъ его слова:

«Никто не станетъ утверждать, чтобъ какое-либо ощущеніе походило на какое-либо извѣстное качество тѣлъ. Никто не можетъ съ достовѣрностью доказать, чтобъ всѣ наши ощущенія не были бы таковыми же, каковы они теперь, еслибъ даже вовсе не существовало ни тѣлъ, ни качествъ тѣлъ.» (*) Изъ этого самъ собой возникаетъ вопросъ: «Какимъ же образомъ можемъ мы что-либо знать о внѣшнемъ мірѣ?» Ридъ отвѣчаетъ: «Мы обязаны этимъ знаніемъ врожденному инстинкту, которымъ одарены именно съ этой цѣлью.» Прослѣдите далѣе его мысли, спросите его: въ чемъ же состоитъ это знаніе матеріи, къ которому васъ дѣлаетъ способнымъ инстинктъ, и вы получите въ отвѣтъ: «Въ самомъ ощущеніи намъ раскрывается, что причина этого ощущенія заключается въ качествѣ тѣла, способнаго произвести его.» Это—тоже самое, что говоритъ и Локкъ.

Главный пунктъ Ридовой теоріи состоитъ въ томъ, что совмѣстно съ ощущеніями происходитъ и познаваніе. «Чувства имѣютъ двойное назначеніе,—говоритъ Ридъ,—они доставляютъ намъ различныя ощущенія, и пріятныя, и непріятныя, и совершенно безразличныя; въ тоже время они порождаютъ въ насъ понятія о внѣшнихъ предметахъ и неодолимую вѣру въ ихъ существованіе. Эти понятія и эта вѣра, порождаемыя въ насъ природой чрезъ посредство чувствъ, и суть то, что мы называетъ *познаваніемъ*.» (**) Въ непониманіи этого Ридъ видитъ главную причину всѣхъ философскихъ заблужденій. По нашему мнѣнію, подобное утвержденіе съ его стороны обнаруживаетъ крайнюю поверхностность. Ни Берклей, ни Юмъ никогда не отрицали вѣры во внѣшность причинъ ощущенія: Берклей отрицалъ только, чтобъ эти причины имѣли за собой какую-то скрытую сущность; Юмъ же отрицалъ только, чтобъ наша вѣра во внѣшность этихъ причинъ имѣла какое основаніе. Но что же такое «познаваніе» по теоріи Рида? Ничего болѣе, какъ «вѣра». Замѣтимъ, что называть познаваніе «вѣрой» значитъ придавать словамъ значеніе, совершенно не соотвѣтствующее ихъ прямому смыслу, чтобъ

(*) Inquiry, ch. V, § 2.
(**) Essays on Intellectual Powers, vol. II, ch. XVII.

не сказать болѣе. Но допустимъ, что Ридъ совершенно правъ, что же слѣдуетъ изъ этого? Соглашаясь съ нимъ, мы признаемъ только, что нашимъ ощущеніямъ сопутствуетъ вѣра въ существованіе внѣшней причины этихъ ощущеній. Берклей отвѣтилъ бы: «я совершенно согласенъ съ этимъ, только эта внѣшняя причина не есть немыслящая матерія.» И Юмъ согласился бы. Онъ только замѣтилъ бы, что «мы не имѣемъ никакихъ основаній для нашей вѣры; мы ничего не можемъ знать объ этихъ причинахъ.» На предположенные нами отвѣты Берклея и Юма, мы не находимъ у Рида другаго отвѣта, какъ только утвержденіе, что «познаваніе есть вѣра». Ридовская школа считала это возраженіе совершенно достаточнымъ, но въ сущности оно есть только злоупотребленіе словами и притомъ имѣетъ тотъ еще недостатокъ, что можетъ служить аргументомъ развѣ только противъ Юма, но никакъ не противъ Берклея. Если дѣйствительно познаваніе есть вѣра и мы дѣйствительно познаемъ внѣшній міръ, то это можетъ, положимъ, служить возраженіемъ Юму на его утвержденіе, будто наша вѣра во внѣшній міръ не имѣетъ никакого основанія, но для Берклея тутъ нѣтъ никакого возраженія. Берклей говоритъ, что мы *вѣримъ* во внѣшній міръ, но это не есть міръ немыслящей матеріи, а міръ божественной дѣятельности. Ридъ не утверждаетъ, чтобъ мы въ нашихъ ощущеніяхъ или въ нашемъ познаваніи могли постигать *природу* дѣйствующихъ на насъ причинъ; онъ постоянно говоритъ, что мы не можемъ знать, что такое эти причины, а познаемъ только, что онѣ тутъ есть. Какую бы теорію познаванія вы ни построили, но если вы признаете, что міръ *номеновъ* не подлежитъ нашему знанію, Берклей остается для васъ неопровержимъ. Заблужденіе Берклеевой доктрины состоитъ только, какъ мы старались доказать, въ неосновательности предположенія о непосредственномъ дѣйствіи божества.

Ридъ говоритъ, что если мы согласимся съ посылкой Берклея, будто «не можемъ имѣть никакого понятія ни о какомъ матеріальномъ предметѣ, не сходномъ съ которымъ-либо изъ нашихъ ощущеній,» то тогда всѣ заключенія идеализма и скептицизма становятся для насъ неопровержимы. Поэтому онъ старается опровергнуть эту посылку. Посмотримъ, какъ онъ это дѣлаетъ: «Вотъ что я предлагаю, какъ experimentum crucis, который долженъ рѣшить судьбу идеальной философіи: или она устоитъ, или окончательно падетъ; и весь этотъ экспериментъ весьма коротокъ. Возьмемъ для этого протяженіе, форму, движеніе, что-нибудь одно изъ нихъ, или всѣ ихъ вмѣстѣ, какъ хотите. Одно изъ двухъ: или они суть идеи ощущенія, или нѣтъ. Если доказано будетъ, что хоть одно изъ нихъ есть идея ощущенія или хоть сколько-нибудь походитъ на какое-либо ощущеніе, то я замыкаю уста, отказываюсь отъ всякой надежды примирить разумъ со здравымъ смысломъ и признаю торжество идеальнаго скептицизма.» (*) Мы должны были нѣсколько разъ прочесть это мѣсто, чтобъ понять его значеніе, и то еще не увѣрены, вполнѣ ли поняли. Чтобы оно имѣло какой-нибудь смыслъ, мы должны понимать «идеи ощущенія» въ смыслѣ «образовъ ощущенія.» Конечно протяженіе не есть изображеніе какого-либо ощущенія. Но если Ридъ хочетъ этимъ сказать, что идея протяженія не есть результатъ сложныхъ ощущеній, возбуждаемыхъ въ насъ тѣломъ,—если онъ хочетъ сказать, что идея о протяженіи не есть абстрактная идея, которою мы выражаемъ извѣстное свойство тѣлъ, свойство, познаваемое нами только посредствомъ ощущенія, то мы должны въ такомъ случаѣ прекратить всякій споръ и оставить Рида спокойно наслаждаться своимъ необычайнымъ открытіемъ.

Ридова теорія познаванія можетъ быть выражена слѣдующимъ образомъ: внѣшніе предметы причиняютъ намъ извѣстныя ощущенія; посредствомъ этихъ ощущеній мы познаемъ существованіе извѣстныхъ качествъ, способныхъ производить ихъ. Эти качества Ридъ раздѣляетъ на главныя и второстепенныя. Главныя, говоритъ онъ, мы познаемъ *непосредственно*; а второстепенныя—*посредственно*.

Такова теорія, которою Ридъ, съ помощью «врожденнаго инстинкта» (а бываютъ инстинкты неврожденные?), будтобы, какъ утверждали, опровергъ идеализмъ. Ясно, что Берклей могъ промѣнять свою идеальную гипотезу на Ридову теорію, оставаясь вполнѣ вѣренъ идеализму. «Неизвѣстныя причины», которыя Ридъ называетъ «качествами»,

(*) Inquiry, ch. V, § 7.

Берклей называетъ «божественными законами». Разница только въ словахъ.

Итакъ, вотъ что сдѣлалъ Ридъ относительно идеализма. Для Юма его теорія была почти столь же безвредна. Юмъ могъ бы такъ отвѣчать Риду: «Въ ощущеніи нѣтъ ничего кромѣ ощущенія; ваше «познаваніе» (которое вы называете вѣрой) качествъ есть не болѣе, какъ предположеніе, положимъ, предположеніе необходимое, но вѣдь и я говорю, что наша вѣра во внѣшнія причины ощущенія есть *неодолимый предразсудокъ*,—вся моя аргументація и состоитъ въ томъ, что въ подтвержденіе нашей вѣры мы не имѣемъ иного доказательства, кромѣ предразсудка, т. е. не имѣемъ никакого».

Посмотримъ теперь, какое значеніе имѣетъ философія Рида по отношенію къ Локку. Вопервыхъ, ясно, что Ридъ рѣшаетъ вопросъ точно такъ же, какъ и самъ Локкъ; вовторыхъ, школа Рида принимала пресловутое опроверженіе идеальной гипотезы за опроверженіе Локкова ученія о происхожденіи знанія, что, очевидно, ошибочно. Берклей и Юмъ довели систему Локка до выводовъ, отъ которыхъ самъ Локкъ благоразумно остерегся, и потому, обыкновенно, предполагали, что его ученіе о происхожденіи знанія неразрывно связано съ идеальной гипотезой и должно вмѣстѣ съ ней восторжествовать или пасть. Въ этомъ, вѣроятно, и заключается источникъ того общераспространеннаго заблужденія, будто взглядъ Локка на знаніе ведетъ къ атеизму. Онъ ведетъ не къ атеизму, а къ Юму. Въ опроверженіе притязаній Ридовой философіи замѣтимъ, вопервыхъ, что идеализмъ не связанъ неразрывно съ идеальной гипотезой, хотя Берклей и принялъ эту гипотезу; вовторыхъ, что система Локка совершенно не зависитъ отъ этой гипотезы и въ своемъ Обозрѣніи доктринъ Малебранша Локкъ ясно и положительно отрицаетъ ее. Важность этого замѣчанія сдѣлается еще яснѣе, если мы вспомнимъ, что хотя языкъ Локка крайне неосмотрителенъ и неточенъ, но во всѣхъ его разсужденіяхъ слово «идея» употребляется постоянно въ смыслѣ «понятія» или «мысли».

Мы надѣемся, что достаточно выяснили несостоятельность философіи здраваго смысла опровергнуть Берклея и Юма. Замѣтимъ въ заключеніе, что эта философія была не совсѣмъ безплодна: она побудила мыслящій міръ обратить болѣе усиленное вниманіе на психологію. Фразы, которыя Дюгальдъ Стюартъ такъ любитъ употреблять для опредѣленія характера своихъ изслѣдованій, какъ напр. «индуктивная метафизика, экспериментальная философія ума,» можетъ быть не совсѣмъ безукоризненны; но едвали кто станетъ отрицать достоинства его «Elements» и «Lectures» Броуна. Эти сочиненія такъ общеизвѣстны, что достаточно только упомянуть о нихъ. Сочиненіе покойнаго Джемса Милля: «Analysis of the Mind», которое можно считать дальнѣйшимъ развитіемъ доктрины Гартлея безъ ея физической гипотезы, менѣе извѣстно; но это—весьма замѣчательное произведеніе и вѣроятно стало бы уже давно столь же популярно, какъ и вышепомянутыя, еслибъ способъ изложенія былъ нѣсколько болѣе привлекателенъ (*).

Философія шотландской школы была протестомъ противъ скептицизма. Протестъ этотъ былъ неудаченъ. Вслѣдъ затѣмъ въ Германіи явился другой протестъ, основанный на философскихъ принципахъ. Онъ также не достигъ цѣли, но по другой причинѣ, и во всякомъ случаѣ оказалъ болѣе услугъ философіи, чѣмъ шотландская школа. Читатель вѣроятно догадывается, что идетъ рѣчь о Кантѣ.

(*) Послѣ перваго изданія нашей книги Гамильтонъ издалъ сочиненія Рида съ примѣчаніями и разсужденіями, доказывающими необыкновенную ученость и глубокомысліе. Относительно Гамильтоновыхъ объясненій доктрины Рида замѣчу только, что эти объясненія показываютъ, что можетъ проницательный умъ прочитать въ философіи здраваго смысла, но нисколько не убѣждаютъ, чтобъ Ридъ дѣйствительно думалъ то, что приписываетъ ему Гамильтонъ. Прибавлю къ этому, что узкія рамки моего сочиненія позволили мнѣ указать только значеніе Рида по отношенію къ философіи (въ тѣсномъ ея смыслѣ), и я не могъ отдать должной справедливости его превосходнымъ качествамъ, какъ учителя. Произведенія его заслуживаютъ тщательнаго изученія и проникнуты истинно научнымъ духомъ.

ОСЬМАЯ ЭПОХА.

ВОЗВРАЩЕНІЕ КЪ ОСНОВНОМУ ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНІИ ЗНАНІЯ.

ГЛАВА I.

Кантъ.

§ 1. Жизнь Канта.

Эммануилъ Кантъ родился въ Кенигсбергѣ, въ Пруссіи, 22 апрѣля 1724 г. Фамилія его имѣетъ шотландское происхожденіе, что не совсѣмъ безъинтересно, если припомнимъ, какая связь между философскими идеями Канта и Юма. Отецъ Канта, ремесломъ сѣдельникъ, былъ человѣкъ замѣчательной честности. Мать Канта была женщина нѣсколько суровая, но прямая, всегда говорила правду и отъ другихъ требовала того же. Съ раннихъ лѣтъ Кантъ былъ воспитанъ въ любви въ истинѣ,—съ дѣтства видѣлъ онъ предъ собой примѣры высокой нравственности, что безъ сомнѣнія не мало способствовало къ образованію въ немъ человѣка безукоризненно строгихъ правилъ.

Г-жа Сталь замѣтила, что едва ли гдѣ, кромѣ греческой исторіи, можно найти другой примѣръ такой строго философской жизни, какъ жизнь Канта. Онъ дожилъ до глубокой старости и никогда не покидалъ снѣговъ мрачнаго Кенигсберга. Тамъ провелъ онъ всю свою

жизнь, тихо и счастливо,—размышлялъ, обучалъ, писалъ. Онъ владѣлъ всѣми науками, изучалъ языки, занимался литературой. Онъ жилъ и умеръ истиннымъ типомъ нѣмецкаго профессора: вставъ отъ сна, курилъ, пилъ кофе, писалъ, читалъ лекціи, гулялъ каждый день въ опредѣленное время. Говорили, что соборные часы не такъ аккуратны, какъ Кантъ. (*)

Онъ поступилъ въ Кенигсбергскій университетъ еще въ молодыхъ лѣтахъ. Здѣсь онъ началъ и здѣсь кончилъ свое поприще. Сначала онъ занимался преимущественно математикой и физикой, и съ блистательнымъ успѣхомъ, какъ это вскорѣ засвидѣтельствовали различныя его сочиненія по этимъ предметамъ. Онъ предсказалъ существованіе планеты Уранъ. Самъ Гершель, открывшій эту планету, сознавалъ, что Кантъ первый указалъ на ея существованіе.

Ни одно изъ сочиненій Канта не возбуждало особеннаго вниманія, пока не появилась «Критика чистаго разума». Но и самая «Критика» не вдругъ была замѣчена. Новизна взглядовъ Канта, трудность его терминологіи и слога, на нѣкоторое время отдалили общее признаніе истинныхъ достоинствъ этого произведенія. Но наконецъ его оцѣнили, какъ оно заслуживало, и вся Германія единогласно осыпала похвалами новую философію. Почти всѣ университеты наполнились кантистами. Быстро явилось безчисленное множество книгъ и не малое количество разныхъ брошюръ, опровергавшихъ или защищавшихъ критическую философію. Кантъ самъ сравнивалъ себя съ Коперникомъ. Послѣдователи сравнивали его и съ Коперникомъ и съ Ньютономъ, такъ какъ онъ нетолько совершенно преобразовалъ метафизику, какъ Коперникъ преобразовалъ астрономію, но и вполнѣ исчерпалъ созданную имъ науку.

Критика, какъ говоритъ онъ самъ, была плодомъ 12 лѣтнихъ размышленій. Онъ написалъ ее менѣе чѣмъ въ 5 мѣсяцевъ. Эти два факта достаточно объясняютъ недостатки этого произведенія. Долгими размышленіями выработалъ онъ свою систему и облекъ ее въ тяжелую и безполез—

(*) Разъ случилось, что два или три дня онъ не гулялъ, потому что былъ занятъ чтеніемъ только-что вышедшаго тогда Эмиля Руссо.

ную терминологію. Быстрота, съ которой онъ писалъ, не позволила ему обратить вниманіе ни на качества слога, ни на ясность изложенія, что зависитъ отъ правильнаго расположенія частей и отъ ясности каждой отдѣльной части, и имѣетъ чрезвычайно важное значеніе въ философскихъ сочиненіяхъ.

Но несмотря на эти недостатки, которыхъ не простила бы никакая публика, кромѣ Германской, «Критика» прославилась и авторъ ея долженъ былъ переносить обыкновенную судьбу всѣхъ знаменитостей. Его мучили безчисленныя посѣщенія любопытныхъ, которые считали непростительнымъ быть въ Кенисбергѣ и не видѣть великаго философа. Къ любопытнымъ присоединялись поклонники. Восторженные ученики предпринимали длинныя путешествія, чтобы только взглянуть на своего великаго учителя. Профессоръ Рейсъ вошелъ однажды въ кабинетъ Канта и объявилъ ему, что онъ «проѣхалъ 160 миль, чтобы только взглянуть на него и поговорить съ нимъ». Подобныя посѣщенія сдѣлались такъ многочисленны, что въ послѣдніе годы жизни Кантъ только на нѣсколько минутъ показывался посѣтителямъ въ дверяхъ своего кабинета.

Онъ никогда не говорилъ о своей философской системѣ и вообще разговоръ объ этомъ предметѣ былъ совершенно изгнанъ изъ его дома. Онъ едва ли читалъ хотя одну изъ критикъ на свое произведеніе. Ему достаточно было для философскихъ занятій того времени, которое онъ проводилъ у себя въ кабинетѣ и въ аудиторіи, и внѣ ихъ онъ радъ былъ отдохнуть отъ философіи въ обыденныхъ разговорахъ.

Онъ умеръ 12 февраля 1804 г., 80 лѣтъ отъ роду, сохранивъ всѣ свои способности почти до послѣдней минуты. Во время предсмертной болѣзни онъ часто говорилъ о своей близкой кончинѣ. «Я не боюсь смерти, — говорилъ онъ, — я умѣю умирать. Увѣряю васъ, еслибъ я зналъ, что это моя послѣдняя ночь, я поднялъ бы руки къ небу и сказалъ бы: Слава тебѣ Господи! Другое дѣло, еслибъ я причинилъ вредъ какому-нибудь созданію Божію.»

Читателю, которые пожелаетъ ознакомиться съ обыденной жизнью Канта и съ его характеромъ, мы совѣтуемъ обратиться къ статьѣ Де-Квинсея: «Послѣдніе дни Канта». Эта статья помѣщена въ 3-мъ томѣ Miscellanies. Мѣсто не дозволяетъ намъ вдаваться въ подробности, и я только мимоходомъ упомяну объ отношеніяхъ Канта къ Сведенборгу, которыми такъ злоупотребляли поклонники Сведенборга, увѣряя, что будто Кантъ удостовѣряетъ истинность Сведенбергова духовидѣнія. Ничего подобнаго не было. Въ письмѣ о Сведенборгѣ (*) Кантъ разсказываетъ два переданные ему случая духовидѣнія Сведенборга и говоритъ только, что не знаетъ, какъ опровергнуть ихъ, когда ихъ подтверждаютъ такіе почтенные свидѣтели; но нигдѣ Кантъ самъ не подтверждаетъ этихъ духовидѣній и въ своей антропологіи (**) ясно выражаетъ глубокое презрѣніе къ сведенборгіанизму и ко всякаго рода Schwärmerei.

§ 2. Историческое положеніе Канта.

Въ Англіи сильно распространено мнѣніе, будто Кантъ былъ «мечтатель». Его считаютъ какимъ-то мистикомъ, и эпитетъ «трансцендентальный» сталъ выраженіемъ презрѣнія здраваго смысла къ бреднямъ философовъ. «Мечты кантовской философіи» и «трансцендентальная безсмыслица» — вотъ выраженія, бывшія нѣкогда въ большомъ ходу; теперь они хотя повторяются рѣже, но и до сихъ поръ еще иногда встрѣчаются даже тамъ, гдѣ ихъ повидимому никакъ нельзя было бы ожидать.

Замѣтимъ прежде всего, что каковы бы ни были заблужденія Кантизма, его меньше всего можно упрекнуть въ мечтательности и мистицизмѣ. Терминологія затемняетъ его, съ перваго раза даже отталкиваетъ отъ него, но какъ скоро вы овладѣли языкомъ, для васъ все дѣлается ясно и предъ вами раскрывается философская система, далеко превосходящая силою, ясностью и, главное, удобопонятностью всѣ прочія системы, считавшіяся до сихъ поръ достаточно ясными. По нашему мнѣнію, система Канта сама по себѣ вполнѣ удобопонятна; вся трудность ея пониманія состоитъ въ неологизмѣ и запутанной тер-

---

(*) Kleine Antropologische Schriften, Theil VII, p. 5 изданіе Розенкранца и Шуберта.

(**) Ibid. 2 Abtheil. p. 89 и слѣд.

минологіи, отъ которой ее не освободили даже и позднѣйшіе ея толкователи. Поэтому мы постараемся изложить ее по возможности обыкновеннымъ философскимъ языкомъ; прежде же всего остановимся на историческомъ ея значеніи и покажемъ связь ея съ философскими системами, уже знакомыми читателю. (*)

Великій вопросъ, занимавшій философовъ отъ Спинозы до Канта, заключался въ томъ: *Имѣемъ ли мы такія идеи, которыя могутъ быть названы необходимыми, абсолютно истинными?* Вопросъ этотъ сводился къ другому вопросу: *Имѣемъ ли мы идеи, независимыя отъ опыта?*

Большинство мыслителей отвѣчало на это, что у насъ нѣтъ идей, независимыхъ отъ опыта; и Юмъ доказалъ, что даже самый опытъ совершенно несостоятеленъ удостовѣрить насъ въ какой-либо истинѣ, которая бы не была чисто относительной.

Опытъ неудержимо велъ къ скептицизму, и новая философія снова пришла къ той же дилеммѣ, какъ и въ первый свой кризисъ: спинозизмъ или скептицизмъ. Какъ ни трудились мыслители, но всѣ ихъ труды опять приводили вопросъ къ исходному пункту. И спинозизмъ и скептицизмъ были равно страшны. Не желая покориться этой дилеммѣ, люди искали изъ нея выхода, и навремя нашли отъ нея убѣжище въ шотландской школѣ здраваго смысла и въ *критицизмѣ* Канта.

Кантъ назвалъ свою систему «Критической» философіей. Ея пред-

---

(*) Сочиненіе Виктора Кузена (Victor Cousin), Lécons sur Kant, vol. I, Paris 1842—одно изъ лучшихъ изложеній философіи Канта, какое только мы встрѣчали; оно отличается также удобопонятностью. Глава о Кантѣ въ полезномъ сочиненіи Баршу де Пенгоена (Barchou de Penhoen), Histoire de la Philos. allemande depuis Leibnitz jusqu'a Hegel, 2 vol. Paris 1836, также заслуживаетъ быть прочитанной; она написана ясно, хотя не полна. Заслуживаетъ также вниманія сочиненіе Мореля (Morell), «History of Speculatiive Plilos. in the Nineteenth century. Читающіе по-нѣмецки охотно прочтутъ Chalibäus, Historische Entwickelung der speculativen Philos. von Kant bis Hegel. (Dresden 1843). Мишеле (Michelet), «Geschichte der letzten Systeme der Philos. in Deutschland von Kant bis Hegel» (1837)—ученое и хорошее сочиненіе, но можетъ читаться только спеціалистами. Полезнѣе и популярнѣе всѣхъ этихъ сочиненій «Histoire de la Philos. allemande depuis Kant jusqu'a Hegel», par J. Wilm, Paris, 1856.

метъ — изученіе природы опыта, приведшаго къ скептицизму. Опытъ былъ общепризнанный источникъ всякаго знанія, когда Кантъ задался вопросомъ: Что такое опытъ? Какіе его элементы?

Проблема Канта въ сущности та же, что и проблема Локковыхъ Essays, только иначе поставлена. Глубокій и запутанный вопросъ о происхожденіи знанія раздѣлилъ философовъ на двѣ партіи:—одна изъ нихъ призвавала, что все наше знаніе пріобрѣтается опытомъ, что всѣ матеріалы знанія даются ощущеніемъ и рефлексіей, т. е. размышленіемъ надъ тѣми матеріалами, которые даются ощущеніемъ; другая же партія говорила, что ощущеніе не есть весь опытъ, а только часть нашего опыта. Эта вторая партія утверждала, что существуютъ элементы знанія, которые не только не исходятъ отъ ощущенія, но совершенно трансцендентны всякому ощущенію. Такова напр. идея о субстанціи. Опытъ открываетъ намъ только *качества*,—къ этимъ качествамъ мы присоединяемъ субстратъ, который называемъ субстанціей; и эта идея о субстратѣ, который мы необходимо вынуждаемся добавлять къ качествамъ, никогда не пріобрѣталась чрезъ какое-либо ощущеніе матеріи, какъ это признаетъ самъ Локкъ. Есть также и другія идеи, какъ напр. идеи о причинности, безконечности, вѣчности и проч., которыя также независимы отъ опыта: ergo, говоритъ школа, предшествуютъ опыту.

Мы видѣли всю несостоятельность врожденныхъ идей. Самъ Декартъ былъ вынужденъ уступить наконецъ своимъ противникамъ и отказаться отъ нихъ. Тѣмъ неменѣе, однако, тотъ фактъ, что у насъ есть идеи, которыя, повидимому, не исходятъ отъ опыта, требовалъ объясненія. Чтобъ объяснить его, Лейбницъ утверждалъ, что хотя все наше знаніе *начинается* ощущеніемъ, но не все исходитъ отъ ощущенія,—что тутъ есть доля ума, и эта доля имѣетъ характеръ всеобщности, необходимости и, слѣдовательно, истинности. Эта доктрина въ сущности есть та же, только съ нѣкоторыми незначительными измѣненіями, что и общеизвѣстныя доктрины «врожденныхъ инстинктовъ» и «основныхъ законовъ вѣры».

Кантъ призналъ фактъ, на которомъ настаивали противники сенсуалистской школы, и тщательно изслѣдовалъ его. Задача его философіи есть критическое изслѣдованіе операцій ума.

Кантъ считалъ свою критическую философію произведеніемъ оригинальнымъ (*). Никому до него не приходило на мысль подвергнуть самый разумъ чисто критическому изслѣдованію, чтобы достичь рѣшенія подобныхъ вопросовъ, какъ напримѣръ: Возможны ли синтетическія сужденія à priori? Возможна ли метафизика, какъ наука? И дѣйствительно, Кантъ сдѣлалъ то, чего никто до него не дѣлалъ: онъ отдѣлилъ апріористическіе элементы знанія отъ тѣхъ элементовъ, которые получаются отъ опыта, и построилъ на нихъ цѣлую систему. Замѣтимъ впрочемъ, что со времени Гоббса всѣ стремленія философіи заключались, какъ мы видѣли, въ изслѣдованіи основаній достовѣрнаго знанія.

Анализъ собственнаго сознанія убѣдилъ Канта, что ни то, ни другое изъ принятыхъ объясненій неудовлетворительно: наши абстрактныя идеи, какъ-то: время, пространство, причинность и проч., не могутъ быть объяснены однимъ опытомъ; но съ другой стороны, хотя онѣ и апріористичны, нельзя считать ихъ вполнѣ *независимыми* отъ опыта, такъ какъ онѣ, какъ бы то ни было, суть только *формы* (необходимыя условія) нашего опыта.

Не можетъ быть двухъ источниковъ знанія, говоритъ Кантъ. Внѣшніе предметы и человѣческій умъ не могутъ быть источниками знанія каждый самъ по себѣ. Знаніе имѣетъ одинъ только источникъ, и этотъ источникъ есть *соединеніе* объекта съ субъектомъ. Такъ вода есть соединеніе кислорода и водорода, но вы не можете сказать, чтобъ вода происходила отъ двухъ причинъ, отъ кислорода и отъ водорода; она происходитъ отъ одной только причины, отъ соединенія водорода съ кислородомъ. Итакъ, Кантъ признаетъ, что знаніе образуется двумя факторами. «Не подлежитъ сомнѣнію, говоритъ онъ, что все наше знаніе начинается опытомъ. Ибо чѣмъ инымъ можетъ быть возбуждаема къ дѣятельности способность познаванія, какъ не предметами, которые дѣйствуютъ на наши чувства и частью порождаютъ въ насъ представленія (Vorstellungen), частью возбуждаютъ наши умственныя способности сравнивать, соединять, раздѣлять и обращать такимъ образомъ сырой матеріалъ чувственныхъ впечатлѣ-

(*) Гамильтонъ подтверждаетъ это. Discussions, p. 15.

ній въ знаніе объектовъ, называемое опытомъ? Слѣдовательно, по времени никакое знаніе не предшествуетъ опыту, а начинается вмѣстѣ съ нимъ. Но хотя все наше знаніе начинается съ опытомъ, отсюда еще не слѣдуетъ, чтобъ все оно истекало изъ одного только опыта. Напротивъ, весьма возможно, что наше эмпирическое знаніе (Erfahrungserkenntniss) слагается изъ того, что мы получаемъ чрезъ впечатлѣнія, и изъ того, что познавательная способность добавляетъ сама отъ себя (причемъ чувственныя впечатлѣнія составляютъ только *случай*, по которому проявляется дѣятельность этой способности). Чтобъ умѣть различать это добавленіе отъ первоначальнаго элемента, получаемаго чрезъ чувства, необходима долговременная практика. Слѣдовательно, вопросъ: можетъ ли существовать знаніе, вполнѣ независимое нетолько отъ опыта, но даже и отъ всѣхъ чувственныхъ впечатлѣній, требуетъ внимательнаго изслѣдованія и не можетъ быть разрѣшенъ съ разу. (*)

Изслѣдованіе этого вопроса и составляетъ задачу критической философіи. Весь міръ для насъ есть ни что иное, какъ рядъ явленій. Что же такое всѣ эти явленія, видимости? *произведенія ли они ума*, видящаго ихъ, или это *представленія* самихъ предметовъ? Идеализмъ или реализмъ? Ни то, ни другое, а оба вмѣстѣ. Умъ и объектъ *совмѣстно* производятъ явленіе или чувственное впечатлѣніе. Чрезъ соединеніе ихъ образуется знаніе.

Уму доставляется матеріалъ, и на этотъ матеріалъ онъ налагаетъ свои формы или условія. Только эти формы и дѣлаютъ познаніе возможнымъ, такъ какъ онѣ суть ни что иное, какъ способы дѣйствія ума. Еслибъ мы имѣли только одни ощущенія, т. е. еслибы предметы дѣйствовали на насъ, а мы не *дѣйствовали бы на нихъ*, то произошло бы тоже, что происходитъ, когда вѣтеръ играетъ на эоловой арфѣ: опытъ былъ бы невозможенъ. Чтобъ сдѣлать опытъ возможнымъ, умъ долженъ образовать синтезъ изъ объектовъ и формъ познавательной способности.

Критицизмъ Канта направленъ съ одной стороны противъ Локка, а съ другой—противъ Юма. Онъ утверждалъ въ противность первому,

(*) Kritik, Einleitung.

что мы имѣемъ идеи независимыя отъ опыта, и въ противность второму признавалъ за этими идеями характеръ общности, необходимости и непреложности. Но—что очень важно — Кантъ доказывалъ, что хотя эти идеи всеобщи и достовѣрны, не могутъ однако быть названы *абсолютно истинными*; онѣ только *субъективно истинны*. Не то ли же это самое, что говорилъ Юмъ! Хотя Юмъ называлъ вѣру въ причинность дѣйствіемъ привычки, а Кантъ закономъ ума, но оба они одинаково признавали, что не существуетъ никакой *объективной* истины; оба приходили къ тому заключенію, что знаніе предметовъ per se невозможно.

По нашему мнѣнію, результатъ изслѣдованій Канта объ элементахъ мысли есть ни что иное, какъ установленіе научной основы скептицизма. Кантъ сравниваетъ свою философскую реформу съ реформой, произведенной Коперникомъ въ астрономіи (*). Находя неудовлетворительными всѣ труды предшественниковъ, Коперникъ думалъ, что успѣхъ увѣнчаетъ его усилія, если онъ измѣнитъ самую основу науки, если вмѣсто предположенія, что солнце обращается вокругъ земли, онъ предположитъ, что земля вращается вокругъ солнца. Подобно этому Кантъ перевернулъ на изворотъ общепринятое предположеніе, что наше знаніе согласуется съ внѣшними объектами, и принялъ предположеніе обратное, что объекты подчиняются законамъ нашей умственной организаціи. Онъ называетъ свою систему критической, потому что она основана на изученіи нашихъ познавательныхъ способностей. По нашему мнѣнію, и то и другое ошибочно, и названіе, данное имъ своей системѣ, и сравненіе себя съ Коперникомъ. Изслѣдованіе познавательныхъ способностей было, какъ мы неоднократно указывали, главнымъ предметомъ философіи, и хотя изслѣдованіе Канта по результату нѣсколько различно отъ всѣхъ прежнихъ изслѣдованій, но по методу совершенно одинаково. Коперникъ положительно измѣнилъ самую точку зрѣнія. Кантъ же не сдѣлалъ ничего подобнаго: его попытка вывести законы феноменальнаго міра изъ законовъ ума почти одинакова съ попыткой Декарта основать истинность существованія міра на сознаніи; методъ его системы одинаковъ съ методомъ Лейбница и Берклея; результатъ его

(*) См. знаменитое второе предисловіе къ Критикѣ.

изслѣдованій тотъ же, что и результатъ изслѣдованій Юма, т. е. что мы можемъ знать только свои собственныя идеи и не можемъ знать вещи per se. Анализируя дѣйствія ума, хотя Кантъ и открылъ нѣкоторые принципы достовѣрности, но онъ призналъ, что эти принципы не могутъ примѣняться къ вещамъ внѣ умѣ и что сфера нашего познанія заключаетъ въ себѣ только одни явленія. Обозрѣвая свое изслѣдованіе, онъ говоритъ, что обошелъ всю область человѣческаго ума и точно измѣрилъ ее, и при этомъ вынужденъ признать, что эта область есть только островъ. Природа опредѣлила этой области неизмѣнные предѣлы, и только въ этихъ предѣлахъ существуетъ для насъ истина; кругомъ же этой области бурное и безграничное море, и всѣ наши открытія на этомъ морѣ суть не болѣе, какъ мечты. Тамъ, на этомъ морѣ, мореплаватель, обманываемый массами льда, которыя то являются, то исчезаютъ предъ его глазами, каждую минуту думаетъ, что близко земля, и плыветъ безъ отдыха, руководимый только одной надеждой; онъ—игрушка бурныхъ волнъ, вѣчно строитъ новые планы, вѣчно готовится къ новымъ опытамъ, не въ силахъ отказаться отъ нихъ, а между тѣмъ они никогда не могутъ ему удаться. (*)

Скептикамъ Кантъ говоритъ: «Нѣтъ, опытъ не обманъ; человѣческій умъ имѣетъ свои опредѣленные законы и эти законы истинны.»

Догматикамъ онъ говоритъ: «Но человѣческій умъ никогда не можетъ знать вещи per se. Онъ имѣетъ дѣло исключительно только съ своими собственными идеями. Онъ познаетъ только видимости вещей. Какъ можемъ мы познать нумены? Очевидно не иначе, какъ отрѣшивъ ихъ отъ тѣхъ формъ, которыя налагаются на нихъ ощущеніемъ и умомъ, т. е. для этого надо, чтобъ они перестали быть для насъ видимостями. Но чтобъ отрѣшить ихъ отъ этихъ формъ, мы должны уничтожить сознаніе, мы должны замѣнить ощущеніе и умъ какою-либо другой способностью или способностями, которыя могли бы познать вещи per se. Этого очевидно мы не можемъ сдѣлать. Единственныя средства нашего общенія съ предметами суть ощущеніе и умъ, придающіе предметамъ тѣ формы, подъ которыми мы познаемъ ихъ.»

(*) Kritik, b. I, sap. 3.

Очевидно, что возраженіе Канта догматикамъ въ сущности одинаково съ возраженіемъ Юма. Онъ доказываетъ, что умъ, по самой своей организаціи, не можетъ знать вещи per se. Отсюда самъ собой возникаетъ вопросъ: имѣемъ ли мы какую способность познавать вещи per se? И на этотъ вопросъ, очевидно, другой отвѣтъ невозможенъ, какъ отрицательный, что никакой такой способности у насъ нѣтъ.

Вникая глубже въ вопросъ, оказывается, что вся разница между Кантомъ и Юмомъ состоитъ въ слѣдующемъ: Юмъ говоритъ, что умъ обманчивъ и слѣдовательно философія невозможна; Кантъ же утверждаетъ, что умъ не обманчивъ, а ограниченъ, что ему можно довѣрять, насколько онъ компетентенъ, но его компетентность не широка,—онъ такъ ограниченъ, что философія невозможна.

Это различіе, повидимому незначительное, получило большую важность при примѣненіи Кантовыхъ принциповъ. Обманчивость сознанія, признаваемая Юмомъ, вела къ крайнему скептицизму и въ философіи и религіи, такъ какъ философія и религія такіе предметы, въ которыхъ умъ безсиленъ. Правдивость же сознанія (въ опредѣленной ему сферѣ), признаваемая Кантомъ, составляла твердую и вѣрную, хотя и ограниченную основу религіи и нравственности, какъ это мы увидимъ далѣе. Критики Канта вообще упускали изъ виду это послѣдствіе признанія правдивости ума, хотя уже тотъ фактъ, что Кантъ возставалъ противъ Юма, долженъ былъ бы, повидимому, навести ихъ на мысль, что не оставилъ же онъ поле битвы совершенно своему противнику.

Мы надѣемся, что читатель теперь достаточно подготовленъ, чтобъ съ интересомъ прослѣдить въ главныхъ чертахъ Кантовъ анализъ ума. Мы съ этой именно цѣлью и указали сначала на *результатъ*, прежде чѣмъ приступить къ изложенію самого анализа, чтобъ возбудить въ читателѣ интересъ къ нему. Мы полагаемъ, что сухія повидимому подробности не утомятъ теперь читателя, такъ какъ онъ знаетъ, къ какому результату онѣ ведутъ.

Прежде всего намъ представляется знаменитый вопросъ: Возможны ли синтетическія сужденія à priori? Но сначала постараемся понять языкъ Канта. Онъ раздѣляетъ всѣ наши сужденія на два класса: аналитическія и синтетическія. Аналитическія сужденія суть, такъ сказать, только *выписка* изъ нашего опыта. Когда мы говоримъ, что треугольникъ есть тресторонняя фигура, или что тѣло имѣетъ протяженіе, мы судимъ аналитично, мы ничего не прибавляемъ къ нашему понятію о тѣлѣ или о треугольникѣ, мы только анализируемъ его. Синтетическое же сужденіе есть такое, когда мы придаемъ предмету какой-нибудь аттрибутъ, который не заключается безусловно, самъ собой, въ понятіи о предметѣ; напр. прямая линія есть кратчайшій путь между двумя точками.

Существуютъ два рода синтетическихъ сужденій: сужденія à posteriori и сужденія à priori. Первыя выводятся изъ опыта; напр. золото гибко. Мы непремѣнно должны знать, что золото гибко, прежде чѣмъ можемъ придать ему аттрибутъ гибкости. Но сужденія à priori не зависятъ отъ опыта, напр. прямая линія есть кратчайшій путь между двумя точками; опытъ можетъ это подвердить, но мы признаемъ вѣрность этого сужденія независимо отъ опыта,—въ немъ есть характеръ общности, котораго опытъ не могъ бы ему сообщить, потому что хотя опытъ и можетъ показать намъ, что прямая линія во многихъ случаяхъ — кратчайшій путь между двумя точками, но не можетъ доказать, что ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть болѣе краткаго пути.

Юмъ утверждалъ, что наше опытное знаніе о причинѣ и слѣдствіи есть не болѣе, какъ опытное знаніе о томъ, что одно есть предшествующее, а другое послѣдующее, и что признаніе за чѣмъ-либо значенія причины есть просто дѣло привычки.

Правда,—возражаетъ Кантъ,—въ томъ фактѣ, что одно предшествуетъ, а другое слѣдуетъ за нимъ, не заключается причинности; но такъ какъ мы при этомъ неодолимо вѣримъ въ причинность, то идея о ней должна же имѣть какой-либо источникъ, и если источникъ ея не заключается въ наблюдаемыхъ предметахъ, то слѣдовательно мы должны искать его въ наблюдателѣ. И въ самомъ дѣлѣ, что представляетъ намъ фактъ причинности? Вопервыхъ: предшествующее и послѣдующее, и вовторыхъ: приписываемый этому предшествующему и послѣдующему аттрибутъ причинности. Первое дается намъ опытомъ, второе же опытомъ не дается и не зависитъ отъ него. Это второе и есть синтетическое сужденіе à priori. «Оно или должно имѣть

атріористическую основу въ умѣ или должно быть отвергнуто, какъ химера, такъ какъ оно необходимо предполагаетъ въ извѣстномъ А такое свойство, что за этимъ А необходимо слѣдуетъ В согласно съ абсолютно общимъ закономъ. Мы конечно можемъ вывести изъ явленій законъ, что при извѣстныхъ условіяхъ *обыкновенно* случается то или другое, но элемента необходимости мы тутъ не находимъ. Изъ этого очевидно, что синтезъ причины и дѣйствія имѣетъ такое качество, котораго нѣтъ въ эмпирическомъ синтезѣ: онъ не есть механическій синтезъ, а динамическій, т. е. слѣдствіе понимается нами не какъ простое приложеніе къ причинѣ, а какъ нѣчто обусловливаемое причиной, истекающее изъ нея.» (*) Слѣдовательно, онъ есть сужденіе à priori. Посредствомъ такихъ сужденій мы нетолько въ состояніи сказать, что одна вещь составляетъ причину другой, но и можемъ сдѣлать такое широкое обобщеніе: *каждое дѣйствіе должно имѣть причину*. Здѣсь, какъ и въ предложеніи: прямая линія есть кратчайшій путь между двумя точками, приходитъ идея, которой опытъ намъ не даетъ и всеобщность которой не можетъ быть доказана опытомъ.

Итакъ мы принуждены признать, что умъ прибавляетъ нѣчто отъ себя къ чувственному опыту; и это нѣчто, прибавляемое умомъ, нетолько не зависитъ отъ опыта, но имѣетъ характеръ достовѣрности и всеобщности, недоступный опыту. Достовѣрность опыта всегда ограничена, и какъ бы опытъ ни былъ продолжителенъ, онъ никогда не можетъ имѣть характера всеобщности, потому что мы не въ состояніи утверждать, чтобъ онъ когда-нибудь, положимъ чрезъ тысячу лѣтъ, не могъ оказаться ошибочнымъ. Такъ всѣ признавали, что вороны бываютъ только черные, долгій опытъ подтверждалъ это мнѣніе; однако нашлись бѣлые вороны и опытъ долженъ былъ сознать свою ошибку. Тоже было и съ движеніемъ солнца: прежде всѣ признавали на основаніи опыта, что солнце движется кругомъ земли. Непреложно истинное, что необходимо признается всѣми людьми за истину, не можетъ быть основано на опытѣ, а должно исходить изъ законовъ на-

(*) Kritik, B. I, c. II, § 9.

шего ума. Таковы напр. математическія истины. Онѣ непреложно истинны, но не потому, какъ это многіе утверждали, что онѣ суть абстракція формъ и отношеній, а потому, что основаны на необходимыхъ законахъ нашей умственной организаціи.

Въ этихъ синтетическихъ сужденіяхъ à priori заключается основа достовѣрности. Этой достовѣрностью и условливается правдивость человѣческаго ума. Слѣдовательно, говоритъ Кантъ, хотя мы не можемъ знать, соотвѣтствуетъ ли наше знаніе о вещахъ самимъ вещамъ, т. е. вещамъ *per se*, но мы можемъ знать, какое именно знаніе должны имѣть о нихъ всѣ люди; хотя мы не можемъ знать, насколько объективно истинно наше знаніе, но мы можемъ быть увѣрены въ его субъективной истинности.

Такимъ образомъ, принципъ достовѣрности былъ найденъ, и для его подтвержденія оставалось только убѣдиться, насколько онъ можетъ служить основой для науки. Кантъ показалъ, что онъ составляетъ основу всѣхъ наукъ. Никто не споритъ, говоритъ онъ, о математикѣ, логикѣ или высшихъ отрасляхъ физики; а если и спорятъ, то споры эти скоро оканчиваются. Въ метафизикѣ же споры безконечны. Отчего это происходитъ? Просто оттого, что логика, математика и высшія отрасли физики суть науки общія; онѣ занимаются не измѣнчивыми и случайными, но постоянными и всеобщими свойствами. Логика состоитъ изъ правилъ, которыя могутъ быть сведены къ извѣстнымъ очевиднымъ предложеніямъ. Эти предложенія, сведенныя къ своимъ принципамъ, суть ни что иное, какъ законы человѣческаго ума. Эти законы неизмѣнны, потому что человѣческая природа неизмѣнна. Математика точно также есть изученіе извѣстныхъ неизмѣнныхъ свойствъ, которыя не существуютъ въ природѣ, а суть созданіе ума на основаніи данныхъ, сообщенныхъ уму природой, причемъ умъ откидываетъ изъ этихъ данныхъ все измѣнчивое и недостовѣрное, напр. при опредѣленіи необходимыхъ свойствъ равносторонняго треугольника разсматриваютъ не какое-либо случайное треугольное *тѣло*, а только свойства его сами по себѣ.

Въ физикѣ со временъ Галилея люди увидѣли, что они сами судьи, а не пассивные ученики природы. Задавшись à priori какой-либо проблемой, они, для рѣшенія ея, изслѣдуютъ природу, дѣлаютъ опыты и

этими опытами управляетъ умъ. Действіями людей на природу руководитъ умъ; изслѣдованіе природы не имѣетъ другой цѣли, какъ раскрыть въ природѣ принципъ ума, и только становясь раціональной физика и становится наукой. Слѣдовательно и физика есть также наука, основанная на законахъ ума!

Такимъ образомъ законы, составляющіе основаніе логики, математики и физики, суть ни что иное, какъ законы человѣческаго ума. Слѣдовательно достовѣрность всѣхъ наукъ слѣдуетъ искать въ природѣ человѣческаго ума, а принципы этой достовѣрности суть всеобщность и необходимость.

Такимъ образомъ психологія дѣлается основой всей философіи. Теперь перейдемъ къ психологіи Канта.

§ 3. Психологія Канта.

Доказано, что не все наше знаніе дается намъ опытомъ;

Что все познаваемое нами чрезъ посредство опыта носитъ на себѣ характеръ случайности и измѣнчивости;

Что часть нашего знанія имѣетъ своимъ источникомъ умъ, и эта часть составляетъ необходимое условіе всякаго знанія,— безъ нея знаніе и не существовало бы;

Что часть знанія, доставляемая умомъ, имѣетъ характеръ общности и необходимости;

И что принципъ достовѣрности есть именно эта всеобщность и необходимость.

Теперь намъ предстоитъ разсмотрѣть природу ума и опредѣлить отличительный характеръ обоихъ элементовъ знанія, объективнаго и субъективнаго. Сенсуалистская школа утверждала, что все наше знаніе имѣетъ своимъ источникомъ чувства; Кантъ же говоритъ, что только часть знанія происходитъ отъ чувствъ, а другая часть имѣетъ другое происхожденіе и *неразрывно связана съ первой*. Картезіанцы признавали, что кромѣ идей, пріобрѣтенныхъ посредствомъ чувствъ, мы имѣемъ еще нѣкоторыя врожденныя идеи, независимыя отъ чувствъ; Кантъ же говоритъ, что *всѣ* наши идеи имѣютъ двойственное происхожденіе и что совмѣстное дѣйствіе объекта и субъекта есть *необходимое условіе* всякаго знанія. Постараемся уяснить мысль Канта. Онъ называетъ свое великое произведеніе: «*Критикой чистаго разума*». Предметъ этого произведенія — изслѣдованіе ума съ цѣлью открыть его апріористическіе принципы. Онъ называетъ эти принципы *чистыми*, потому что они внѣ опыта и недоступны опыту. Доказавъ, что умъ имѣетъ чистые принципы, имѣетъ идеи, которыя не даны ему опытомъ и слѣдовательно апріористичны, онъ переходитъ къ изслѣдованію, какіе именно эти апріористическіе принципы. Итакъ въ его *критикѣ* мы должны искать только изложеніе апріористическихъ принциповъ. Природу ощущеній онъ не изслѣдуетъ и довольствуется фактомъ, что мы имѣемъ ощущенія и что у насъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ идеи, не истекающія изъ ощущеній.

Не-я и *Я*, объективный міръ и субъективный умъ, будучи поставлены лицомъ къ лицу, совмѣстно производятъ знаніе. Мы имѣемъ теперь дѣло только съ субъектомъ. Что замѣчаемъ мы въ немъ? Вопервыхъ, чувствительность, способность воспринимать впечатлѣнія отъ объектовъ: это Кантъ называетъ *воспріимчивостью* ума. Эта воспріимчивость совершенно пассивна. Она воспринимаетъ представленія объ объектахъ (т. е. ощущенія). Вовторыхъ, разсудокъ (Verstand), способность познавать объекты посредствомъ представленій, сообщаемыхъ нашей чувствительностью; это—*дѣятельная* способность; въ противоположность чувствительности она *самопроизвольна*.

Но хотя наша чувствительность и пассивна, она имѣетъ свои законы и условія; для открытія этихъ условій мы должны отдѣлить все разнообразное и сложное въ нашихъ ощущеніяхъ отъ того, что остается постоянно неизмѣннымъ. Объекты многочисленны и разнообразны; но субъектъ неизмѣненъ. Кантъ называетъ сложный и разнообразный элементъ *матеріаломъ*, а неизмѣнный элементъ — *формой*. Слѣдовательно, чтобъ узнать первоначальныя условія нашей чувствительности, мы должны открыть неизмѣнные элементы всѣхъ ощущеній.

Этихъ неизмѣнныхъ элементовъ два: *пространство* и *время*. Они суть формы нашей чувствительности. Пространство есть форма нашей внѣшней чувствительности; время же есть форма чувствительности и внутренней и внѣшней.

Анализируйте ощущенія внѣшнихъ вещей, сколько хотите, вы не въ состояніи отрѣшить ихъ отъ формы пространства. Вы не въ состояніи себѣ представить тѣла, которое бы не имѣло пространства, но пространство безъ тѣлъ представить себѣ можете. Еслибъ даже вся матерія исчезла, пространство при этомъ все-таки для васъ существуетъ, слѣдовательно оно есть необходимое условіе ощущенія, есть форма внѣшней чувствительности. Оно не дается матеріалами ощущенія; ибо мы можемъ представить себѣ исчезновеніе всѣхъ объектовъ, но исчезновеніе пространства не мыслимо. Оно не заключается въ матеріалахъ, слѣдовательно оно должно составлять форму.

Подобнымъ же рядомъ разсужденій доказывается, что время есть форма нашей чувствительности, вмѣстѣ и внутренней и внѣшней. Мы не можемъ представить себѣ вещей, которыя бы существовали внѣ времени; но существованіе времени мыслимо для насъ и при томъ условіи, еслибъ исчезли всѣ вещи. Вещи, доступныя нашему ощущенію, доступны ему *послѣдовательно*, и эта послѣдовательность есть форма нашей чувствительности.

Итакъ, вотъ два необходимыя условія всякаго ощущенія, двѣ формы, въ которыя мы облекаемъ весь разнообразный матеріалъ нашей чувствительности. Очевидно, что эти двѣ идеи: пространство и время, не могутъ быть сообщены намъ матеріаломъ, и слѣдовательно не могутъ быть выведены изъ опыта; ergo — онѣ апріористичны, или, какъ называетъ ихъ Кантъ, они суть *чистыя созерцанія*.

Покончивъ съ этимъ вопросомъ, Кантъ начинаетъ свое знаменитое изслѣдованіе о томъ, *имѣютъ ли время и пространство объективную реальность*?

Мы не станемъ здѣсь приводить его аргументовъ, хотя они и заслуживаютъ изученія по своему діалектическому достоинству; мы удовольствуемся однимъ заключительнымъ выводомъ. Этотъ выводъ легко предвидѣть: если пространство и время суть формы нашей чувствительности и не познаются опытомъ, не заключаются въ матеріалахъ, то мы можемъ на этомъ основаніи предположить, что они и не существуютъ внѣ нашей чувствительности. Выводъ Канта, что время и пространство суть формальные элементы мысли, не имѣющіе соотвѣтствующей объективной реальности, опровергнутъ Гербертомъ Спенсеромъ (*), который доказалъ, что гипотеза опыта лучше объясняетъ происхожденіе этихъ двухъ идей. Я не рѣшаюсь прерывать разсужденія Канта никакими выписками изъ другихъ писателей, но замѣчу только, что, по моему убѣжденію, пространство и время суть такія же объективныя реальности, какъ плотность, цвѣтъ и проч.; иначе сказать, хотя въ томъ видѣ, какъ они существуютъ въ нашемъ разумѣ, они чисто субъективны и не существуютъ во внѣшнемъ мірѣ, внѣ насъ, тѣмъ неменѣе однако при этомъ существуетъ нѣкоторая внѣшняя реальность, соотвѣтствующая нашему субъективному состоянію; какъ твердость, цвѣтъ и пр. имѣютъ соотвѣтствующіе объекты, безъ которыхъ они и не существовали бы, точно такъ же имѣютъ ихъ и идеи пространства и времени.

Возвратимся къ нашему изложенію и прослѣдимъ Кантовъ анализъ разсудка. Признавъ, что формы чувственности суть пространство и время, Кантъ переходитъ къ высшимъ операціямъ ума. Функція разсудка есть сужденіе. Разсудокъ есть способность въ высшей степени активная. Чрезъ его дѣятельность представленія, сообщаемыя намъ чувствительностью, превращаются въ понятія (Begriffe). Еслибъ мы обладали только чувственностію, то у насъ были бы одни только ощущенія, но не было бы знанія. Знаніемъ мы обязаны разсудку. Какимъ же образомъ онъ доставляетъ намъ знаніе? Онъ приводитъ къ единству разнообразіе нашихъ ощущеній, связуетъ ихъ, объясняетъ ихъ одно другимъ. Ощущеніе само по себѣ есть не болѣе какъ только ощущеніе; нѣсколько ощущеній суть не болѣе, какъ только нѣсколько ощущеній, сами по себѣ они не могутъ образовать понятій. Но установленіе связи между однимъ ощущеніемъ и другимъ, объединеніе разнообразія многихъ ощущеній, раскрытіе и соединеніе сходствъ, существующихъ среди разнообразія, вотъ процессъ образованія понятій, который совершается разсудкомъ съ помощью воображенія, памяти и сознанія.

Наши чувства, приходя въ соприкосновеніе съ внѣшнимъ міромъ, вос-

(*) «*Principles of Psychology*», pp. 52—58.

принимают дѣйствіе объектовъ извѣстнымъ опредѣленнымъ образомъ. Результатъ этого воспріятія Кантъ называетъ представленіемъ (Vorstellung) по отношенію къ объекту, созерцаніемъ (Anschanung) по отношенію къ самому воспріятію. Эти созерцанія превращаются разсудкомъ въ понятія; ощущеніе превращается въ мысль.

Разсудокъ относится къ чувственности такъ же, какъ чувственность относится къ внѣшнимъ предметамъ. Онъ налагаетъ извѣстныя формы на матеріалъ, доставленный чувственностью, такъ точно какъ чувственность налагаетъ формы пространства и времени на объекты, которыхъ дѣйствіе воспринимаетъ. Эти формы разсудка суть законы его дѣятельности.

Для открытія этихъ формъ мы должны поставить вопросъ: Въ чемъ состоитъ функція разсудка? Въ сужденіи. Сколько существуетъ разрядовъ сужденій? Другими словами: какія неизмѣнныя условія возможности сужденія? Этихъ условій четыре; количество, качество, отношеніе, модальность. Всякое сужденіе принадлежитъ къ которому либо изъ этихъ разрядовъ.

Каждый изъ четырехъ разрядовъ подраздѣляется слѣдующимъ образомъ: 1) Судя о какомъ либо предметѣ подъ формой количества, мы судимъ о немъ какъ о единицѣ, или какъ о множествѣ, или, соединяя то и другое, судимъ о немъ, какъ о цѣломъ. 2) Также точно качество можетъ быть: реальность, отрицаніе, ограниченіе. 3) Отношеніе можетъ быть отношеніемъ между сущностью и акциденціей, между причиной и слѣдствіемъ, между дѣйствіемъ и воздѣйствіемъ. 4) Модальность можетъ быть возможностью, дѣйствительностью, необходимостью.

Таковы знаменитыя Кантовы категоріи. Онѣ не многимъ лучше Аристотелевыхъ, которыя мы признали безполезными. Хотя Кантъ, какъ указываетъ Гамильтонъ, (*) имѣлъ иную цѣль, чѣмъ Аристотель. установляя свои категоріи, но тѣмъ неменѣе его категоріи совершенно безполезны и могутъ только соблазнять любителей словесныхъ различеній.

(*) Discussions, p. 25

Эти категоріи и суть *чистыя формы* разсудка, объ открытіи которыхъ идетъ рѣчь. Онѣ дѣлаютъ мысль возможной, составляютъ неизмѣнное условіе всякаго понятія; съ ихъ помощью разсудокъ возводитъ въ объектъ знанія тотъ матеріалъ, который доставляетъ намъ чувственность.

Кантъ утверждаетъ, что своими категоріями онъ разрѣшилъ вторую половину вопроса: возможны ли синтетическія сужденія a priori? Всѣ синтетическія сужденія категорій—апріористичны. Но мы еще не исчерпали всѣхъ способностей ума. Чувственность дала намъ представленія, разсудокъ далъ намъ понятія, но есть еще способность высшая, разумъ (Vernunft), и намъ необходимо раскрыть чистыя формы этой способности.

Разсудокъ есть способность сужденія (Vermögen der Urtheile), а разумъ. есть способность разсужденія, способность выводить заключенія изъ данныхъ посылокъ (Vermögen der Schlüsse). Разумъ возводитъ разнообразіе понятій къ высшему единству, переходитъ отъ общаго къ болѣе общему, пока не достигаетъ *безусловнаго*. Каждое понятіе должно быть возведено къ какой-либо общей идеѣ, эта идея къ другой еще болѣе общей, и такъ далѣе, пока мы не дойдемъ до послѣдняго и безусловнаго начала, до Бога.

Разумъ не только возводитъ частное къ общему, онъ также выводитъ частности изъ общаго: такъ, когда я говорю: «Петръ смертенъ», я вывожу это частное предложеніе изъ общаго: всѣ люди смертны; и этотъ выводъ очевидно не зависитъ отъ опыта, такъ какъ Петръ еще живъ и опытъ мнѣ не показалъ, чтобъ онъ былъ смертенъ. Эти два процесса, возведеніе частностей къ общему и выводъ частностей изъ общаго, и составляютъ разсужденіе.

Разумъ имѣетъ три чистыя формы или, какъ называетъ ихъ Кантъ, заимствуя терминъ у Платона, три *идеи*. Онѣ вполнѣ независимы отъ опыта; онѣ выше чувственности, выше разсудка; ихъ область есть разумъ, ихъ назначеніе—сообщать единство и связность нашимъ понятіямъ.

Разсудокъ можетъ составлять нѣкоторыя общія понятія, напр. человѣкъ, животное, дерево; но эти общія понятія сами подчинены еще болѣе общей идеѣ, которая обнимаетъ ихъ всѣхъ такъ же точно, какъ

понятіе человѣкъ обнимаетъ многія частныя понятія: кости, кровь, мускулы и проч. Эта идея есть идея вселенной.

Такимъ же образомъ всѣ измѣненія мыслящаго существа, всѣ ощущенія, мысли и страсти, должны заключаться въ какой-либо болѣе общей идеѣ, которая была бы ихъ конечной основой, обусловливала бы ихъ возможность, по отношенію къ которой эти измѣненія были бы явленіями, а она была бы ихъ нуменъ. Эта идея есть идея ego, я, идея личности, души.

Возведя такимъ образомъ всѣ различныя проявленія *ego* къ безусловной единицѣ, къ душѣ, и всѣ различныя проявленія *non-ego* къ другой безусловной единицѣ, къ міру, Кантъ повидимому кончилъ свое дѣло; но, углубляясь далѣе, онъ находитъ, что эти двѣ идеи предполагаютъ третью, еще болѣе высшую единицу, которая есть высшій источникъ первыхъ двухъ, и міра и ego,—эта единица есть *Богъ*.

Слѣдовательно, Богъ, душа и міръ суть три идеи разума, законы его дѣятельности, чистыя формы его бытія. Эти идеи по отношенію къ разуму тоже, что пространство и время по отношенію къ чувственности, категоріи по отношенію къ разсудку.

Но эти идеи суть чисто регулятивныя (regulative): онѣ дѣйствуютъ надъ понятіями, какъ разсудокъ дѣйствуетъ надъ ощущеніями; онѣ дѣлаютъ выводы, но не созерцаютъ, никогда не стоятъ лицомъ къ лицу съ своимъ объектомъ: поэтому разумъ безсиленъ, когда его употребляютъ въ сферѣ, лежащей внѣ разсудка,—онъ въ этомъ случаѣ можетъ выводить только ложныя, обманчивыя заключенія. Когда онъ пытается дѣйствовать внѣ своей сферы, пытается рѣшить вопросъ о Богѣ и мірѣ, то впадаетъ въ безконечныя противорѣчія.

«Мы считаемъ совершенно вѣрнымъ Кантовъ анализъ времени и пространства, какъ условій мысли,—говоритъ Гамильтонъ;—но мы не можемъ не признать, что его дедукціи категорій разсудка и идей спекулятивнаго разума суть произведеніе великаго, но заблуждавшагося ума.» Мы повторяемъ это сужденіе тѣмъ охотнѣе, что не считаемъ вѣрнымъ даже и анализъ времени и пространства.

§ 4. Слѣдствія Кантовой психологіи.

Мы передали вкратцѣ главные выводы Кантова анализа ума. Намъ предстоитъ теперь разсмотрѣть слѣдствія этого анализа.

Великій очередной вопросъ состоялъ въ томъ: ***Имѣемъ ли мы какія-либо идеи обсолютно, объективно истинныя?*** Прежде чѣмъ отвѣтить на него, необходимо было рѣшить другой вопросъ: ***Имѣемъ ли мы какія-либо идеи независимыя отъ опыта?*** Ибо если не существуетъ подобныхъ идей, то нечего и приступать къ первому вопросу: нашему опыту подлежитъ только относительное, случайное, *субъективное*, а для рѣшенія поставленнаго вопроса намъ необходимо обладать абсолютной, необходимой, *объективной* истиной.

Кантъ отвѣтилъ утвердительно на второй вопросъ. Его *Критика* была тщательнымъ доказательствомъ существованія идей независимыхъ отъ опыта; на первый же вопросъ онъ отвѣтилъ отрицательно. Онъ призналъ, что наши идеи по самому ихъ существу субъективны и слѣдовательно не могутъ быть объективно истинны. Онъ не отрицалъ существованія внѣшняго міра; напротивъ, онъ утверждалъ, что внѣшній міръ существуетъ, но отрицалъ, чтобъ мы могли познавать его: онъ признавалъ, что внѣшній міръ совершенно недоступенъ нашему знанію.

Міръ существуетъ, т. е. существуютъ нумены познаваемыхъ нами явленій. Міръ неизвѣстенъ намъ, какъ онъ есть *per se*, а только какъ онъ есть *въ насъ*, въ нашемъ знаніи о немъ. Онъ только *является* намъ, слѣдовательно только *явленія* намъ извѣстны; самъ же міръ навсегда долженъ остаться неизвѣстнымъ, ибо чтобъ стать извѣстнымъ онъ долженъ намъ явиться, т. е. долженъ подойти подъ условія нашей чувственности, облечься въ формы пространства и времени, и подойти подъ условія нашего разсудка т. е. облечься въ категорическія формы.

Представьте себѣ объектъ лицомъ къ лицу съ субъектомъ. Прежде чѣмъ субъектъ можетъ воспринять дѣйствіе объекта, т. е. прежде чѣмъ возможно ощущеніе, объектъ долженъ облечься въ формы нашей чувственности и слѣдовательно измѣниться. Прежде чѣмъ ощущеніе

может стать мыслью, оно должно подчиниться категоріямъ разсудка, слѣдовательно также измѣниться (*).

Знать объектъ per se, т. е. внѣ измѣненій, которымъ онъ подвергается въ субъектѣ, очевидно невозможно, ибо самъ субъектъ и есть познающее, а познаетъ онъ не иначе какъ подъ условіями, которыя измѣняютъ объектъ per se.

Знаніе по самой своей природѣ имѣетъ чисто субъективный, ergo относительный характеръ. Всѣ попытки перейти за сферу субъективнаго напрасны и безнадежны; но было бы неразумно роптать, что мы «заключены, замкнуты, стѣснены» въ этой сферѣ, изъ которой не можемъ выйдти. Это было бы все равно, какъ еслибъ птица, почувствовавъ сопротивленіе воздуха, пожелала находиться in vacuo, думая, что тамъ ей было бы совершенно легко летать. Удовольствуемся нашимъ владѣніемъ, вмѣсто того чтобъ переплывать опасныя моря, отыскивая тамъ владѣнія, недоступныя человѣку (**).

Первое слѣдствіе. Знаніе вещей per se (Dinge an sich) невозможно, пока знаніе остается въ тѣхъ условіяхъ, въ какихъ оно теперь; слѣд. Онтологія, какъ наука, невозможна.

Но, могутъ спросить, если мы не знаемъ нуменовъ (Dinge an sich), то какъ же можемъ мы знать, что они существуютъ? Ихъ бытіе есть необходимый постулатъ. Хотя мы можемъ знать только явленія, но мы принуждены заключить, что сами вещи существуютъ. Такъ въ явленіи радуги мы открываемъ, что это лишь видимость нѣсколькихъ капель воды: но хотя мы сами придаемъ этимъ каплямъ видимыя нами форму, цвѣтъ и пр , тѣмъ неменѣе онѣ существуютъ. Какъ водяныя капли онѣ собственно не существуютъ, ибо капли суть только явленія, но тутъ существуетъ неизвѣстное нѣчто, которое, дѣйствуя на нашу чувственность, является намъ водяными каплями. Объ этомъ неизвѣстномъ нѣчто мы ничего не можемъ утверждать, кромѣ того, что оно непремѣнно существуетъ, ибо дѣйствуетъ на насъ. Мы сознаемъ производимое на насъ дѣйствіе. Мы также сознаемъ, что дѣйствующее

(*) Сравни сказанное выше о превращеніи впечатлѣній въ ощущенія, стр. 634 и слѣд.

(**) См. прекрасное мѣсто Канта въ концѣ Einleitung.

на насъ должно быть отлично отъ насъ. Это открываетъ намъ законъ причинности.

Феноменъ предполагаетъ существованіе нумена, существованіе вещи, которая становится для насъ феноменомъ. Но этотъ нуменъ, составляющій необходимый постулатъ, есть для насъ лишь отрицаніе. Онъ никогда не можетъ быть положительно извѣстенъ, а можетъ быть извѣстенъ только подъ условіями ощущенія и разсудка, ergo какъ феноменъ.

Второе слѣдствіе. Существованіе внѣшняго міра есть необходимый постулатъ, но въ дѣйствительности этого существованія мы имѣемъ только логическое удостовѣреніе. Изъ предыдущаго слѣдуетъ, что мы неспособны знать что-либо относительно вещей per se; слѣдовательно мы никогда не можемъ сказать о нашемъ знаніи, что оно объективно истинно.

Но если наше знаніе чисто субъективно и относительно, можемъ ли мы имѣть достовѣрность? не должны ли мы признать скептицизмъ? —Нѣтъ

Третье слѣдствіе. Наше знаніе, хотя и относительно, но достовѣрно. Мы имѣемъ идеи, независимыя отъ опыта, и эти идеи имѣютъ характеръ всеобщности и необходимости. Хотя мы не имѣемъ права заключать, что наше субъективное знаніе вполнѣ справедливо, какъ выраженіе объективнаго факта, однако мы принуждены заключить, что въ своей сферѣ оно истинно.

Четвертое слѣдствіе. Сознаніе достовѣрно.

Пятое слѣдствіе. Признавъ достовѣрность сознанія, мы должны признать и достовѣрность нравственности.

Мы пришли къ тому, что, по нашему мнѣнію, составляетъ самый важный пунктъ Кантова анализа. Упрекающіе его въ томъ, что онъ, подобно Юму, кончилъ скептицизмомъ, вѣроятно обратили вниманіе только на его «Критику чистаго разума», которая, какъ мы и прежде говорили, даетъ научную основу для скептицизма. Она доказываетъ, что наше знаніе относительно, что мы не можемъ предполагать, чтобы внѣшніе предметы существовали такими, какими мы ихъ познаемъ, однимъ словомъ, что онтологія невозможна.

До этого пункта Кантъ идетъ по одной дорогѣ съ Юмомъ. Оба

они ставятъ одинаковый предѣлъ силамъ ума. Но различіе ихъ взглядовъ на природу ума приводитъ, какъ уже выше мы замѣтили, къ различію мнѣній о достовѣрности знанія. Кантъ доказываетъ, что сознаніе въ своей сферѣ достовѣрно, что въ сознаніи заключаются извѣстные элементы, не привходящіе отъ опыта, которые необходимо истинны; отсюда слѣдуетъ, что все, находящееся въ сознаніи независимо отъ опыта, заслуживаетъ безспорнаго довѣрія.

Если я нахожу въ сознаніи идеи Бога, міра, добродѣтели, то я не могу не вѣрить въ Бога, въ міръ, въ добродѣтель. Эта вѣра — практическая, а не теоретическая; она основана на *несомнѣнности*, а не на доводахъ; она не есть заключеніе, выведенное разумомъ, а конечный фактъ, котораго я не могу обойдти.

Напрасно пытаться *доказать* существованіе Бога. Это разуму не по силамъ. Точно также напрасно пытаться проникнуть въ сущность вещей, узнать вещи *per se*, узнать нумены. А между тѣмъ въ насъ есть неодолимое убѣжденіе, что Богъ, міръ существуютъ.

Слѣдовательно, есть другая достовѣрность кромѣ той, которая получается съ помощью доказательствъ, есть достовѣрность нравственная, основанная на вѣрѣ. Я не могу сказать: «нравственно достовѣрно, что Богъ существуетъ». Я долженъ сказать: «я нравственно удостовѣренъ, что Богъ существуетъ».

Въ этомъ и заключается основа *Критики практическаго разума*. Въ ней изслѣдуется разумъ не теоретическій, а практическій. Человѣкъ есть существо, не только познающее, но и дѣйствующее. Его дѣятельность необходимо должна имѣть какой-либо принципъ. Этотъ принципъ есть *свобода воли*.

Какъ въ теоретической части Кантовой системы мы видимъ, что предполагается существованіе сверхчувственнаго и безусловнаго (подъ именемъ вещей *per se*), не подлежащаго знанію или опредѣленію; такъ въ практической части его системы мы находимъ принципъ свободы, абстрактной и неопредѣлимой. Этотъ принципъ реализуется въ дѣйствіяхъ.

Въ самой природѣ своего сознанія человѣкъ различаетъ существованіе извѣстныхъ правилъ, съ которыми онъ необходимо обязанъ согласовать свои поступки, подобно тому, какъ онъ вынужденъ природой своего разума подчинять извѣстнымъ законамъ матеріалы, доставляемые ему

извнѣ. Эти нравственные законы имѣютъ равнымъ образомъ характеръ всеобщности и необходимости. Идея добродѣтели никогда не могла быть пріобрѣтена опытомъ, такъ какъ всѣ извѣстные намъ добродѣтельные поступки гораздо ниже того идеала, который мы признаемъ за типъ.

Неизмѣнная идея справедливости также находится *à priori* въ сознаніи людей. Нѣкоторые философы отрицали это; но они отрицали также и всѣ апріористическія истины. Они приводятъ жестокіе обычаи нѣкоторыхъ дикихъ племенъ въ доказательство того, что идея справедливости не всеобща (*). Такъ извѣстно, что нѣкоторыя племена убиваютъ своихъ слишкомъ слабыхъ стариковъ; они испытываютъ ихъ силу, заставляя держаться за вѣтку сильно-раскачиваемаго дерева, и упавшіе считаются слишкомъ слабыми, чтобъ жить. Но даже и здѣсь, несмотря на жестокость, мы видимъ присутствіе основной идеи справедливости. Отчего эти дикіе не предоставляютъ стариковъ всѣмъ ужасамъ голода и болѣзни? Зачѣмъ подвергаютъ они ихъ испытанію? Разсматривая разнообразные обычаи народовъ, населяющихъ землю, хотя вы и находите у нихъ совершенно различныя понятія о томъ, что справедливо и что несправедливо, но не можете не признать, что, несмотря на это различіе въ понятіяхъ, апріористическая идея справедливости вездѣсуща. Она есть нравственный законъ, отъ котораго не можетъ освободиться ни одно сознаніе.

Мы сожалѣемъ, что мѣсто не позволяетъ намъ подробнѣе разсмотрѣть Кантову систему нравственности и его благородную защиту великой идеи долга. Но мы уже довольно показали зависимость его «*Критики практическаго разума*» отъ принциповъ его «Критики чистаго разума», зависимость, которую нѣкоторые легкомысленные критики назвали нефилософскимъ компромиссомъ.

§ 5. Разборъ основныхъ принциповъ Канта.

Система Канта представляетъ три важные пункта, которые мы должны разсмотрѣть.

(*) Кантъ намекаетъ на Локка.

1) Она ставитъ предѣлы силамъ ума и ясно ограничиваетъ область научнаго изслѣдованія. Въ этомъ отношеніи она скептична и доставляетъ скептицизму страшное орудіе.

2) Она признаетъ, что знаніе имѣетъ кромѣ опыта еще другой источникъ и что идеи, пріобрѣтенныя не изъ опыта, а изъ другаго источника, безусловно вѣрны. Сознаніе достовѣрно. Скептицизмъ разбитъ.

3) Она основываетъ на этой достовѣрности сознанія систему нравственности, вѣру въ будущую жизнь и въ бытіе Бога.

При изложеніи системы Канта мы воздерживались отъ критики, потому что это завело бы насъ далеко за предѣлы нашей задачи, далѣе простаго разбора однихъ основныхъ принциповъ. Изъ вышеупомянутыхъ трехъ пунктовъ только второй вызываетъ насъ на споръ.

Соглашаясь съ первымъ пунктомъ, т. е. что мы не въ состояніи знать вещи per se, мы должны отказаться отъ философіи, какъ отъ дѣла, превышающаго человѣческій разумъ. Скептицизмъ дѣлается единственнымъ возможнымъ результатомъ онтологическихъ умозрѣній. Но остановиться на этомъ заключеніи, имѣющемъ столь глубокое значеніе для практической жизни, намъ не дозволяетъ существованіе идей, независимыхъ отъ опыта. Таковъ второй пунктъ.

Если этотъ второй пунктъ падетъ, то не останется другаго исхода, какъ признать скептицизмъ. Вмѣстѣ со вторымъ пунктомъ долженъ восторжествовать или пасть и третій пунктъ.

Слѣдовательно второй пунктъ становится центральнымъ, жизненнымъ пунктомъ всей системы Канта, и потому мы остановимъ на немъ наше вниманіе. Мы можемъ совершенно обойдти молчаніемъ весь этотъ критицизмъ, который въ большомъ ходу въ Германіи и во Франціи, толкующій о возможности или невозможности отдѣлить объективный элементъ знанія отъ элемента субъективнаго. Предположимъ, что Кантъ не правъ, что эти элементы можно отдѣлить; во всякомъ случаѣ, какъ бы мы ни рѣшали этотъ вопросъ, онъ не имѣетъ никакого вліянія на то, что составляетъ жизненный вопросъ всей системы. Тоже должны мы сказать и о критикѣ, доказывающей, что будто Кантъ, вопреки логикѣ, признаетъ относительно практическаго разума то, что отрицаетъ относительно чистаго разума. Жизненный пунктъ его системы, повторяю, есть вопросъ о томъ: имѣемъ ли мы идеи, независимыя отъ опыта. Въ этомъ вся суть.

А почему это такъ важно? Потому, что если мы признаемъ, что мы являемся въ этотъ міръ съ нѣкоторыми врожденными принципами истины, то эти принципы не могутъ быть ложны; что если, напримѣръ, принципъ причинности предшествуетъ всякому опыту и неразрывно связанъ съ умомъ, то мы должны признать его безусловно истиннымъ.

Займемся этимъ вопросомъ. Мы удовольствуемся здѣсь разборомъ идеи причинности, ибо, какъ извѣстно, анализъ именно этой идеи, сдѣланный Юмомъ, и привелъ Канта къ его системѣ. Кромѣ того, идея причинности безспорно важнѣе всѣхъ другихъ апріористическихъ идей. Если мы найдемъ, что эта идея зависитъ отъ опыта, то вынуждены будемъ отказаться отъ всѣхъ апріористическихъ идей. Сначала разсмотримъ, что такое апріористическія идеи или необходимыя истины, какъ ихъ называетъ Уэвель.

Двѣ параллельныя линіи никогда не могутъ встрѣтиться, это—истина необходимая, т. е. она необходимо слѣдуетъ изъ опредѣленія, что такое параллельная линія. Спрашивается: можно ли признать это апріористической истиной, независимой отъ опыта? По нашему мнѣнію, подобное утвержденіе возможно только при самомъ поверхностномъ анализѣ умственныхъ отправленій. Намъ хотятъ доказать, что эта истина никогда не могла быть пріобрѣтена посредствомъ опыта, потому что она признается всѣми и потому что опытъ никогда не могъ доказать ея необходимости. Вотъ аргументъ д-ра Уэвеля: будемъ слѣдить за двумя параллельными линіями какъ можно далѣе, но какъ бы долго мы ни слѣдили за ними, все-таки мы не можемъ прослѣдить ихъ до безконечности, и опытъ можетъ сказать намъ совершенно противное: эти линіи, можетъ быть, начнутъ сходиться именно за той крайней точкой, до которой мы ихъ прослѣдимъ, и наконецъ встрѣтятся одна съ другой. На какомъ же основаніи можемъ мы утверждать, что этого не случится? Почему мы знаемъ, что эта аксіома: параллельныя линіи не могутъ сойтись, абсолютно вѣрна? А потому, что мы знаемъ это не изъ *опыта*, отвѣчаетъ Уэвель, подтверждая мнѣніе Канта.

Мы же отвѣтимъ: для насъ ясно, что мы знаемъ это изъ опыта.

Опытъ показываетъ намъ, что *двѣ параллельныя линіи* не могутъ ограничить пространство. Уэвель говоритъ, что, опытъ не показываетъ намъ, чтобъ линіи не могли начать сближаться въ какой-либо отдаленной точкѣ, и хочетъ исправить недостаточность опыта посредствомъ апріористической истины. Но на самомъ дѣлѣ происходитъ какъ разъ наоборотъ. Умъ безспорно имѣетъ наклонность воображать, что двѣ линіи *встрѣтятся* въ какой-либо точкѣ, и *опытъ* въ этомъ случаѣ исправляетъ наклонность ума. Многія встрѣчаемыя въ природѣ аналогіи внушаютъ мысль, что двѣ линіи сойдутся и только лишь разсудочный опытъ можетъ доставить намъ доказательство, которое Уэвель приписываетъ идеямъ, независимымъ отъ всякаго опыта. Какое мы имѣемъ доказательство, что двѣ параллельныя линіи не могутъ ограничить пространство? Все наше доказательство состоитъ въ томъ, что какъ скоро двѣ линіи *пріобрѣтаютъ способность ограничивать пространство*, онѣ *теряютъ свойство параллельности*, перестаютъ быть параллельными. Проводя въ воображеніи до безконечности двѣ параллельныя линіи, мы очень склонны сближать ихъ, и ошибочность этой наклонности можемъ исправить только съ помощью нашего опытнаго знанія о параллельныхъ линіяхъ: припомнивъ, что такое параллельныя линіи, мы видимъ, что онѣ не могутъ ограничить пространство.

Вся трудность заключается въ ясности или неясности, съ какой умъ представляетъ себѣ прошедшій опытъ. «Не облекайте вашихъ данныхъ въ идеи, — говоритъ Гербертъ Спенсеръ, — и вы можете дойдти до какихъ угодно заключеній. Можно совершенно спокойно признавать, что цѣлое равно части, пока не вообразишь себѣ ни цѣлаго, ни частей.» (*) Какъ скоро нашему уму представитъ значеніе параллельныхъ линій, вмѣстѣ съ этимъ ему представитъ невозможность ихъ встрѣчи, — идея о ихъ встрѣчѣ возможна только при отсутствіи идеи, что такое параллельныя линіи.

«Необходимыя истины, — говоритъ Уэвель, — суть тѣ, когда мы нетолько познаемъ, что предложеніе справедливо, но и видимъ, что

(*) Principles of Psychology, p. 40.

оно *должно* быть справедливо, — когда отрицаніе нетолько ложно, но и невозможно, — когда мы не можемъ даже усиліемъ воображенія представить себѣ или предположить противоположное. Несомнѣнно, что подобныя истины существуютъ. Таковы напримѣръ всѣ числовыя отношенія. 3 и 2 составляютъ 5, и мы не можемъ представить себѣ, чтобъ это могло быть иначе. Мы не можемъ никакимъ усиліемъ мысли вообразить, чтобъ 3 и 2 могли составить 7.»

Мы охотно вѣримъ, что *теперь* Уэвель не можетъ представить себѣ никакимъ усиліемъ мысли, чтобъ три и два составили семь; но несправедливо, чтобъ онъ *никогда* не могъ представить себѣ этого. Еслибъ ему предложили этотъ вопросъ прежде, чѣмъ онъ научился считать, онъ также легко представилъ бы себѣ, что 3 и 2 составляютъ семь, какъ и пять: т. е. онъ *не* зналъ бы отношенія между тремя и двумя. Дѣти не имѣютъ никакого интуитивнаго понятія о числахъ, — они такъ же научаются имъ, какъ научаются многому другому. «Яблоки и шарики являются на сцену, — говоритъ Гершель, — и только съ помощью пряниковъ или орѣховъ дѣти пріобрѣтаютъ ясное и точное понятіе о числахъ.» Приложить два къ тремъ — такое простое вычисленіе, что взрослый человѣкъ дѣлаетъ его мгновенно, но если вы вдругъ спросите его: сколько будетъ дважды 365, онъ не съумѣетъ отвѣтить, пока не сосчитаетъ. Онъ можетъ очень легкимъ «усиліемъ мысли» (т. е. съ помощью ложнаго вычисленія) представить себѣ, что сумма равняется 720; повторивъ вычисленіе, онъ можетъ открыть свою ошибку и признать «необходимой истиной, что 365 сложенное съ 365 составляетъ 730». Мы нисколько не станемъ оспаривать, что это — необходимая истина, но полагаемъ, что предположенный нами счетчикъ согласится, что дошелъ до нея посредствомъ опыта, а именно посредствомъ знанія числовыхъ отношеній, пріобрѣтеннаго имъ чрезъ ученіе.

Предыдущія замѣчанія доказали, какъ мы надѣемся, что ариометическія и геометрическія истины, составляющія одинъ разрядъ такъ называемыхъ необходимыхъ истинъ, не пріобрѣтаются à priori, независимо отъ опыта. Теперь мы перейдемъ къ другому разряду, который назовемъ истинами обобщенія.

Возьмемъ Кантовъ примѣръ: «Каждое дѣйствіе должно имѣть при-

Опытъ показываетъ намъ, что *двѣ параллельныя линіи* не могутъ ограничить пространство. Уэвель говоритъ, что, опытъ не показываетъ намъ, чтобъ линіи не могли начать сближаться въ какой-либо отдаленной точкѣ, и хочетъ исправить недостаточность опыта посредствомъ апріористической истины. Но на самомъ дѣлѣ происходитъ какъ разъ наоборотъ. Умъ безспорно имѣетъ наклонность воображать, что двѣ линіи *встрѣтятся* въ какой-либо точкѣ, и *опытъ* въ этомъ случаѣ исправляетъ наклонность ума. Многія встрѣчаемыя въ природѣ аналогіи внушаютъ мысль, что двѣ линіи сойдутся и только лишь разсудочный опытъ можетъ доставить намъ доказательство, которое Уэвель приписываетъ идеямъ, независимымъ отъ всякаго опыта. Какое мы имѣемъ доказательство, что двѣ параллельныя линіи не могутъ ограничить пространство? Все наше доказательство состоитъ въ томъ, что какъ скоро двѣ линіи *пріобрѣтаютъ способность ограничивать пространство*, онѣ *теряютъ свойство параллельности*, перестаютъ быть параллельными. Проводя въ воображеніи до безконечности двѣ параллельныя линіи, мы очень склонны сближать ихъ, и ошибочность этой наклонности можемъ исправить только съ помощью нашего опытнаго знанія о параллельныхъ линіяхъ: припомнивъ, что такое параллельныя линіи, мы видимъ, что онѣ не могутъ ограничить пространство.

Вся трудность заключается въ ясности или неясности, съ какой умъ представляетъ себѣ прошедшій опытъ. «Не облекайте вашихъ данныхъ въ идеи, — говоритъ Гербертъ Спенсеръ, — и вы можете дойдти до какихъ угодно заключеній. Можно совершенно спокойно признавать, что цѣлое равно части, пока не вообразишь себѣ ни цѣлаго, ни частей.» (*) Какъ скоро нашему уму предстанетъ значеніе параллельныхъ линій, вмѣстѣ съ этимъ ему предстанетъ невозможность ихъ встрѣчи,—идея о ихъ встрѣчѣ возможна только при отсутствіи идеи, что такое параллельныя линіи.

«Необходимыя истины,—говоритъ Уэвель,—суть тѣ, когда мы нетолько познаемъ, что предложеніе справедливо, но и видимъ, что

(*) Principles of Psychology, p. 40.

оно *должно* быть справедливо, — когда отрицаніе нетолько ложно, но и невозможно,—когда мы не можемъ даже усиліемъ воображенія представить себѣ или предположить противоположное. Несомнѣнно, что подобныя истины существуютъ. Таковы напримѣръ всѣ числовыя отношенія. 3 и 2 составляютъ 5, и мы не можемъ представить себѣ, чтобъ это могло быть иначе. Мы не можемъ никакимъ усиліемъ мысли вообразить, чтобъ 3 и 2 могли составить 7.»

Мы охотно вѣримъ, что *теперь* Уэвель не можетъ представить себѣ никакимъ усиліемъ мысли, чтобъ три и два составили семь; но несправедливо, чтобъ онъ *никогда* не могъ представить себѣ этого. Еслибъ ему предложили этотъ вопросъ прежде, чѣмъ онъ научился считать, онъ также легко представилъ бы себѣ, что 3 и 2 составляютъ семь, какъ и пять: т. е. онъ *не* зналъ бы отношенія между тремя и двумя. Дѣти не имѣютъ никакого интуитивнаго понятія о числахъ, — они такъ же научаются имъ, какъ научаются многому другому. «Яблоки и шарики являются на сцену,—говоритъ Гершель,—и только съ помощью пряниковъ или орѣховъ дѣти пріобрѣтаютъ ясное и точное понятіе о числахъ.» Приложить два къ тремъ — такое простое вычисленіе, что взрослый человѣкъ дѣлаетъ его мгновенно, но если вы вдругъ спросите его: сколько будетъ дважды 365, онъ не съумѣетъ отвѣтить, пока не сосчитаетъ. Онъ можетъ очень легкимъ «усиліемъ мысли» (т. е. съ помощью ложнаго вычисленія) представить себѣ, что сумма равняется 720; повторивъ вычисленіе, онъ можетъ открыть свою ошибку и признать «необходимой истиной, что 365 сложенное съ 365 составляетъ 730». Мы нисколько не станемъ оспаривать, что это — необходимая истина, но полагаемъ, что предположенный нами счетчикъ согласится, что дошелъ до нея посредствомъ опыта, а именно посредствомъ знанія числовыхъ отношеній, пріобрѣтеннаго имъ чрезъ ученіе.

Предыдущія замѣчанія доказали, какъ мы надѣемся, что ариометическія и геометрическія истины, составляющія одинъ разрядъ такъ-называемыхъ необходимыхъ истинъ, не пріобрѣтаются à priori, независимо отъ опыта. Теперь мы перейдемъ къ другому разряду, который назовемъ истинами обобщенія.

Возьмемъ Кантовъ примѣръ: «Каждое дѣйствіе должно имѣть при-

чину.» Это не есть только *выраженіе* нашихъ понятій, не есть простое объясненіе другими словами нашей мысли; это есть широкое обобщеніе. Опытъ можетъ только быть опытомъ индивидуальныхъ причинъ и слѣдствій; и хотя въ нашемъ понятіи о дѣйствіи, безъ сомнѣнія, заключается понятіе о причинѣ, и потому это сужденіе можно принять за аналитическое, но при ближайшемъ разсмотрѣніи двусмысленность исчезаетъ. *Слово* слѣдствіе необходимо предполагаетъ соотвѣтственное *слово* причина. Но *вещь*, видимая нами, не предполагаетъ существованія какой-либо *другой вещи*, *причинившей ее*, и наше сужденіе, что она должна имѣть предшествующую причину, есть сужденіе чисто синтетическое.

Утверждая, что каждое дѣйствіе должно имѣть причину, мы утверждаемъ то, чего не могъ намъ доказать никакой опытъ. Слѣдуетъ ли отсюда, что эта идея пріобрѣтена другимъ путемъ? Нѣтъ, и по нашему мнѣнію, защитники доктринъ врожденныхъ идей, основныхъ законовъ вѣры, категорій разума и необходимыхъ истинъ, страдаютъ въ этомъ случаѣ запутанностью въ мысляхъ, которую не трудно исправить. Вотъ въ чемъ заключается запутанность. Нашъ опытъ, очевидно, неспособенъ удостовѣрить насъ въ истинности какой-либо всеобщей и необходимой идеи. Но заключать изъ этого, что идея независима отъ опыта, значитъ забывать, что хотя опытъ и не въ состояніи удостовѣрить насъ въ ея всеобщей и необходимой истинности, но тѣмъ неменѣе можетъ *возбудить* ее въ насъ, и что всеобщность и необходимость нашихъ идей суть ни болѣе, ни менѣе, какъ внушенія нашего разума, который по закону своей дѣятельности обобщаетъ частности и превращаетъ ихъ въ универсалы. Мы далѣе объяснимъ это подробнѣе; теперь же обратимся къ словамъ самого Канта и посмотримъ, какъ онъ всеобщность и необходимость ставитъ признакомъ различія между чистымъ знаніемъ и знаніемъ эмпирическимъ: «Опытъ безъ сомнѣнія показываетъ намъ, что тотъ или другой предметъ существуетъ извѣстнымъ образомъ, но онъ не показываетъ намъ, чтобъ этотъ предметъ не могъ существовать иначе.... Эмпирическая универсальность есть лишь произвольное распространеніе на всѣ вообще случаи того, что обнаружено опытомъ во многихъ случаяхъ. Напротивъ, когда сужденіе имѣетъ характеръ строгой универсальности, то это

необходимо указываетъ на другой особенный источникъ знанія, именно на способность познаванія à priori. Слѣдовательно, необходимость и строгая универсальность суть непреложные признаки для отличенія чистаго знанія отъ эмпирическаго и неразлучно связаны между собой.» (*) Въ другомъ мѣстѣ Кантъ говоритъ: «Отстраниться отъ этихъ изслѣдованій на томъ основаніи, что опытъ постоянно представляетъ намъ примѣры отношенія между причиной и слѣдствіемъ и даетъ намъ множество случаевъ отвлекать понятіе о причинѣ отъ самого дѣйствія и въ тоже время удостовѣряться въ объективномъ значеніи этого понятія, — это значило бы упустить изъ виду тотъ фактъ, что понятіе о причинѣ никакъ не можетъ произойти такимъ образомъ, и что напротивъ оно должно или имѣть свой базисъ въ умѣ или быть отвергнуто, какъ простая химера, такъ какъ оно предполагаетъ существованіе въ А такого свойства, что изъ этого А, согласно съ абсолютно универсальнымъ закономъ, необходимо истекаетъ В. Конечно, мы можемъ изъ явленій вывести законъ, по которому то или другое *обыкновенно* случается, но элемента необходимости въ этомъ законѣ не будетъ. Итакъ очевидно, что синтезъ причины и слѣдствія имѣетъ такое свойство, которое совершенно отсутствуетъ во всякомъ эмпирическомъ синтезѣ.» (**)

Мы попросимъ читателя припомнить сказанное нами при разсмотрѣніи Юмовой теоріи причинности, и посмотримъ теперь, какъ Уэвель излагаетъ взглядъ Канта:

«Что идея причинности не происходитъ изъ опыта, мы доказываемъ это (какъ и въ прежнихъ случаяхъ) тѣмъ, что, руководимые ею, мы получаемъ предложенія строго необходимыя и универсальныя, между тѣмъ какъ знаніе, происходящее изъ опыта, можетъ быть истинно только въ предѣлахъ опыта и никогда не можетъ заключать въ себѣ никакого признака необходимости. Мы утверждаемъ, что «каждое событіе должно имѣть причину,» и знаемъ, что это не только вѣроятно, не только такъ обыкновенно бываетъ, не только вѣрно, на-

(*) Einleitung, § 2.
(**) Transcendental. Logik, § 9

сколько доступно опыту, но что это предложеніе есть истина, и не можемъ себѣ представить, чтобъ оно въ какомъ-либо случаѣ могло оказаться ложнымъ. Мы увѣрены въ немъ такъ же, какъ увѣрены въ ариѳметическихъ и геометрическихъ истинахъ. Мы не можемъ усомниться, что оно одинаково истинно относительно всѣхъ событій, и прошедшихъ, и настоящихъ, и будущихъ во всѣхъ частяхъ вселенной, какъ истинно въ тѣхъ случаяхъ, которые мы сами наблюдали. *Какая* причина производитъ какое слѣдствіе,—въ чемъ заключается причина какого-либо отдѣльнаго случая,—какое послѣдствіе долженъ имѣть извѣстный фактъ,—этому научаетъ насъ опытъ. Но что каждое событіе должно необходимо имѣть *какую-либо* причину, этого опытъ не можетъ ни доказать, ни опровергнуть. Онъ ничего не можетъ прибавить къ очевидности этой истины, какъ бы ни были многочисленны примѣры, которыми онъ ее подтверждаетъ. Слѣдовательно, эту доктрину нельзя познать изъ опыта: идея причинности, которую эта доктрина предполагаетъ и на которой она основана, не могла быть почерпнута нами изъ наблюденія.» (*)

Въ этомъ аргументѣ мы прежде всего обратимъ вниманіе на одинъ второстепенный пунктъ. Уэвель говоритъ, что предложеніе: «каждое событіе должно имѣть причину» не можетъ быть ложно ни въ какомъ случаѣ. По нашему мнѣнію, есть одинъ такой случай, и мы надѣемся, что даже самъ г. Уэвель согласится съ нами въ этомъ. Для объясненія его мы замѣнимъ слово «событіе» другимъ равнозначащимъ. Вотъ абстрактная формула причинности: «Каждое бытіе предполагаетъ какую-либо причину своего существованія: ex nihilo nihil fit». Эта формула употребляется противъ атеистовъ для доказательства, что міръ не могъ произойти самъ собой изъ ничего, *ergo* долженъ имѣть причину. На это отвѣчали, что въ такомъ случаѣ сама причина должна имѣть причину и такъ *ad infinitum*, что противно разуму: разумъ признаетъ, что гдѣ-нибудь цѣпь причинъ и слѣдствій должна остановиться и такимъ образомъ обличаетъ ложность формулы причинности, что «*каждое* бытіе должно имѣть причину».

(*) Philos. Ind. etc. vol. I, p. 159.

Да не подумаетъ читатель, что это только игра словъ. Мы указываемъ на слабый пунктъ теоріи причинности. Если теорія вѣрна, если ея формула необходимо истинна, какъ объективно, такъ и субъективно, то ея аргументъ противъ атеизма падаетъ самъ собой. Въ отвѣтъ на ея аргументъ атеизмъ ставитъ дилемму: или цѣпь причинъ и слѣдствій должна быть продолжена до безконечности, или вы должны остановиться гдѣ-нибудь и признать какое-нибудь бытіе неимѣющимъ причины. Въ первомъ случаѣ вы впадете въ безграничный скептицизмъ, а во второмъ впадете въ атеизмъ: такъ какъ міръ есть бытіе, въ существованіи котораго мы увѣрены, то спрашивается, почему не признать *его* послѣднимъ бытіемъ, т. е. бытіемъ, не имѣющимъ причины? Какое основаніе имѣете вы предполагать, что существованію міра предшествуетъ какая-либо причина, и если уже надо остановиться гдѣ-нибудь, то не раціональнѣе ли всего остановиться именно на этомъ?

Эта дилемма представляетъ только одинъ возможный исходъ: признать, что формула «каждое бытіе предполагаетъ причину» есть не болѣе, какъ только психологическій законъ. Замѣчательно, что этотъ единственный выходъ изъ дилеммы, поставленной атеизмомъ, ведетъ къ доктринѣ Давида Юма, къ той самой доктринѣ, которая въ теченіе столькихъ лѣтъ считалась выраженіемъ религіознаго скептицизма.

Наша вѣра въ формулу: «каждое событіе должно имѣть причину» вполнѣ основана на опытѣ: въ сущности она есть ни что иное, какъ нашъ обобщенный опытъ.

Для доказательства этого разсмотримъ какой-либо случай причинности. Ребенокъ обжигаетъ палецъ о свѣчку; обжегшись, онъ вѣритъ, что свѣча будетъ *всегда* обжигать его пальцы. На вопросъ: почему ребенокъ вѣритъ, что свѣча всегда будетъ обжигать его палецъ, обыкновенно отвѣчаютъ такъ: потому что онъ неодолимо вѣритъ въ однообразіе природы,—другими словами, идея причинности есть *основная идея*.

Мы же отвѣтимъ на этотъ вопросъ иначе: ребенокъ вѣритъ, что свѣча обожжетъ, потому что его опытное знаніе о свѣчѣ и состоитъ именно *въ опытѣ* ея свойства жечь. Пока ребенокъ не обжегъ пальца, онъ зналъ изъ опыта только, что свѣча есть нѣчто свѣтлое, освѣ-

щающее бумагу. Теперь, *расширивъ свой опытъ*, онъ узналъ, что свѣча есть нѣчто, освѣщающее бумагу и причиняющее боль пальцу, приведенному въ соприкосновеніе съ ней. (*)

По закону ассоціаціи идей пламя свѣчи и боль въ пальцѣ, приложенномъ къ ней, соединяются и составляютъ одинъ опытъ. Итакъ, разсматриваемый нами случай причинности есть не болѣе, какъ простой опытъ, и для этого опыта нѣтъ никакой надобности предполагать существованіе въ ребенкѣ какой-либо вѣры въ «связь событій» или въ «однообразіе законовъ природы». Чтобъ убѣдиться въ существованіи причины въ разсматриваемомъ случаѣ, нѣтъ никакой необходимости ни въ какой основной идеѣ. (**) Но можетъ быть основная идея необходима для вѣры въ общее положеніе: «Нѣтъ дѣйствія безъ причины?»

Кантъ и Кантисты говорятъ, что никакой частный случай причинности не можетъ быть выведенъ à priori (напр. что огонь растопитъ воскъ), но что тѣмъ неменѣе самая причинность можетъ быть выведена à priori, т. е. мы принуждены вѣрить, что *нѣчто* послѣдуетъ за приближеніемъ огня къ воску, и это *апріористичное* сужденіе независимо отъ опыта. По нашему мнѣнію, заблужденіе ихъ въ этомъ случаѣ состоитъ въ смѣшеніи общаго съ частнымъ. Всякое общее предложеніе возможно только какъ выраженіе частныхъ предложеній; а всякое частное предложеніе возможно только какъ выраженіе частнаго опыта. Общее предложеніе: «всѣ львы плотоядны», возможно только послѣ того, какъ одинъ или нѣсколько львовъ были признаны плотоядными; предложеніе: «каждое дѣйствіе должно имѣть причину» возможно только послѣ многихъ частныхъ опытовъ, засвидѣтельствовавшихъ существованіе причинъ и слѣдствій. Ни одинъ частный случай причинности не можетъ быть выведенъ à priori, потому что каждый выводъ о причинѣ необходимо долженъ имѣть своимъ базисомъ соотвѣтствующій ему опытъ; но общая причинность можетъ быть, повидимому, выведена à priori, потому что въ развитомъ умѣ общая причинность имѣетъ своимъ

(*) См. стр. 499 и слѣд., гдѣ этотъ аргументъ болѣе выясненъ.

(**) Мыслители, которыхъ мы здѣсь опровергаемъ, оспариваютъ это: чтобъ спасти свою теорію, они утверждаютъ, что тутъ необходима основная идея; но это утвержденіе есть не болѣе, какъ бездоказательное предположеніе именно того, что и требуется доказать.

базисомъ общій опытъ. Я долженъ предварительно знать, что огонь растопляетъ воскъ, чтобъ заключить, что онъ его растопитъ въ данномъ случаѣ; но я могу, и не зная этого, заключить, что огонь подѣйствуетъ какъ-нибудь на воскъ, такъ какъ мнѣ мой *общій* опытъ говоритъ, что огонь всегда производитъ какое-либо дѣйствіе на тѣла. Этотъ *общій* выводъ основанъ на *общемъ* опытѣ, также какъ *частные* выводы основаны на *частныхъ* опытахъ. Неразвитый умъ такъ же неспособенъ сдѣлать общій выводъ, какъ развитый умъ неспособенъ сдѣлать *a priori* частный выводъ, — и это до такой степени вѣрно, что одни лишь философы способны твердо вѣрить въ причинность, которую Уэвель называетъ основной идеей.

Такимъ образомъ вѣра въ частные законы причинности есть не болѣе, какъ *вѣра въ нашъ опытъ*; и если у насъ спросятъ: почему мы вѣримъ, что нашъ будущій опытъ будетъ походить на прошедшій, мы отвѣтимъ: потому что мы имѣемъ только ту вѣру въ предметы, которая образовалась посредствомъ опыта, — мы не можемъ вѣрить, что свѣча *не* обожжетъ насъ, потому что опытъ свѣчи показалъ намъ, что она *жжетъ*, и наша вѣра не можетъ выходить за предѣлы опыта, образующаго ее.

Что же касается до вѣры въ универсальную причинность, то мы можемъ различными путями доказать, что она составляетъ результатъ простаго акта обобщенія, а самый этотъ актъ строго ограниченъ опытомъ, — иначе сказать: законы нашего ума заставляютъ насъ судить о неизвѣстномъ по извѣстному. Такъ, найдя, что всѣ извѣстныя намъ событія производятся какой-либо причиной, мы заключаемъ, что всякое возможное событіе должно имѣть причину. Мы судимъ о неизвѣстномъ по извѣстному. Примѣромъ нашей наклонности къ обобщенію могутъ служить сужденія, которыя мы нерѣдко составляемъ о цѣлыхъ народахъ или цѣлыхъ классахъ людей на основаніи какого-либо отдѣльнаго факта. Такъ одинъ господинъ серьёзно насъ увѣрялъ, что «у *всѣхъ* французскихъ дѣтей длинные носы.» Онъ видѣлъ только одного французскаго ребенка, и у этого ребенка былъ длинный носъ. Такимъ образомъ его знаніе французскихъ дѣтей заключалось единственно въ знаніи ребенка съ длиннымъ носомъ. Это былъ типъ, по которому онъ судилъ о всѣхъ невидѣн-

ныхъ имъ, не извѣстныхъ ему французскихъ дѣтяхъ. Не имѣя привычки размышлять, онъ не могъ отрѣшиться отъ своего понятія, не могъ усмотрѣть, что это понятіе не вѣрно относительно всѣхъ французскихъ дѣтей. Еслибъ онъ послѣ того никогда не видѣлъ другихъ французскихъ дѣтей, то вѣроятно до смерти сохранилъ бы вѣру въ ихъ длинные носы; развѣ болѣе свѣдущій человѣкъ исправилъ бы это понятіе помощью своего болѣе обширнаго опыта. Точно также, еслибъ мы знали изъ опыта только одинъ какой-либо фактъ причинности, мы всегда бы вѣрили въ этотъ фактъ, всегда бы вѣрили, что всѣ свѣчи жгутся. Сдѣлать много подобныхъ опытовъ о связи между дѣйствіемъ и причиной значитъ нетолько убѣдиться въ отдѣльныхъ случаяхъ причинности, но и собрать матеріалъ для широкаго обобщенія, получить возможность изъ познанныхъ опытомъ связей дѣйствія съ причиной вывести формулу общей связи, примѣнимую къ неизвѣстнымъ и даже еще несуществующимъ событіямъ.

Однако послѣдній процессъ совершаютъ только весьма немногіе. Всѣ неодолимо вѣрятъ въ отдѣльные случаи причинности, но только немногіе вѣрятъ въ универсальную причинность, и у этихъ немногихъ вѣра въ универсальную причинность есть результатъ продолжительнаго размышленія. Правда, философы увѣряютъ насъ, что эта вѣра всеобща, что это инстинктъ, законъ ума, основная идея. Но еслибъ философы потрудились поговорить объ этомъ съ людьми, хотя и не развитыми философски, но умными, то нашли бы, что эта вѣра нетолько не инстинктивна и не непреодолима, но что огромное большинство не имѣетъ даже ни малѣйшаго понятія о подобномъ инстинктѣ, что идея универсальной причинности никогда не приходила имъ и на мысль, и что для того, чтобъ они усвоили ее, необходимо предварительно имъ ее объяснить и доказать, и что между людьми, не развитыми философски, встрѣчаются многіе, которые рѣшительно отрицаютъ истинность этой идеи. Усомниться въ справедливости того, что мы говоримъ, могутъ только люди, живущіе исключительно въ кругу философовъ. Мы свидѣтельствуемъ, что не разъ удостовѣрялись въ этомъ на опытѣ. Такъ однажды намъ случилось спорить съ однимъ химикомъ, и мы никакъ не могли убѣдить его, что законъ: «каждое событіе имѣетъ причину» универсаленъ. Онъ нетолько считалъ возможнымъ,

что на лунѣ дѣло идетъ иначе, но принималъ нашъ аргументъ за бездоказательное предположеніе. Разгадка этой странности заключалась въ томъ, что онъ никогда не читалъ никакихъ метафизическихъ сочиненій и обладалъ слабой способностью мышленія. Что сказать о такомъ инстинктивномъ вѣрованіи, которое, въ противоположность всѣмъ другимъ инстинктивнымъ вѣрованіямъ, не открывается само собою нашему сознанію и, будучи раскрыто, принимается съ трудомъ и притомъ не всѣми? Сравните эту мнимую инстинктивную вѣру съ какой-либо другой инстинктивной вѣрой, хоть напр. съ вѣрой съ существованіе внѣшняго міра, и посмотрите, въ чемъ ихъ сходство. Попробуйте спросить необразованнаго человѣка, вѣритъ ли онъ въ существованіе міра, и онъ приметъ за признакъ сумасшествія, что вы задаете ему такой вопросъ. Спросите же его: вѣритъ ли онъ, что нѣтъ дѣйствія безъ причины, и по всей вѣроятности онъ отвѣтитъ вамъ, что не знаетъ, и вамъ не легко будетъ убѣдить его въ необходимости этой истины.

Мало этого,—даже изъ числа философовъ большая половина твердо убѣждена, что не каждое дѣйствіе предполагаетъ причину: всѣ сторонники доктрины свободной воли признаютъ, что наши желанія порождаются сами собой, т. е. что наши желанія не являются вслѣдствіе какой-либо внѣшней причины, не условливаются какимъ-либо предшествующимъ фактомъ.

Итакъ, если даже философы могутъ быть того мнѣнія, что цѣлый обширный разрядъ феноменовъ не подлежитъ закону причины и слѣдствія, то гдѣ же тутъ *универсальность*? Если философы могутъ признавать, что законы дѣйствія и причины не примѣнимы къ нѣкоторымъ феноменамъ, а обыкновенные люди не признаютъ общепримѣнимости этихъ законовъ, то гдѣ же тутъ *необходимость*? И если громадное большинство человѣчества требуетъ доказательствъ и объясненій для пониманія предложенія, что нѣтъ дѣйствія безъ причины, то гдѣ же тутъ *инстинктивное вѣрованіе*?

На это возражаютъ, что вѣра въ частные факты причинности возможна только при признаніи основной идеи причинности врожденною уму, что хотя формула «каждое дѣйствіе должно имѣть причину» никогда не представлялась уму ребенка, но тѣмъ неменѣе она существуетъ безсознательно въ его умѣ, а иначе онъ не могъ бы имѣть

вѣры въ отдѣльный случай. Если такъ, то мы могли бы съ неменьшимъ основаніемъ утверждать, что ребенокъ не можетъ имѣть понятія и о человѣкѣ, не имѣя основной идеи о человѣчествѣ.

Вотъ въ чемъ ошибка: основная идея причинности есть обобщеніе; общее заключаетъ въ себѣ частное, но только *заключаетъ его*, *а не предшествуетъ* ему, и ошибка состоитъ въ предположеніи, будто общее предшествуетъ и должно предшествовать частному. Ребенокъ, какъ говоритъ Локкъ, знаетъ, что все его тѣло больше его пальца; но онъ это знаетъ изъ непосредственнаго наблюденія надъ пальцемъ и тѣломъ, а не вслѣдствіе знанія аксіомы, что «цѣлое болѣе части.» Уэвель сказалъ бы, что безъ основной идеи ребенокъ не могъ бы имѣть подобнаго знанія; но мы, согласно съ Локкомъ, признаемъ, что въ подобныхъ случаяхъ умъ никогда не *начинаетъ* съ обобщенія, а кончаетъ имъ. Говорить, что такъ какъ общая аксіома предполагаетъ частные случаи, или что такъ какъ частный случай предполагаетъ общую аксіому, то, слѣдовательно, аксіома не зависитъ отъ опыта, — значитъ играть словами.

Вѣра въ причинность имѣетъ своей основой опытное знаніе частныхъ случаевъ причинности.

Наше непреодолимое стремленіе ожидать, что послѣдующій ходъ событій будетъ сходенъ съ предыдущимъ, происходитъ просто оттого, что мы знаемъ *только* прошедшее, и такъ какъ мы не можемъ выдти за предѣлы опыта, то и не можемъ представить себѣ существованіе вещей иначе, чѣмъ ихъ знаемъ. Изъ этого мы выводимъ заключеніе, совершенно противоположное доктринамъ Канта и Уэвеля. Самый уже тотъ фактъ, что мы необходимо судимъ о неизвѣстномъ по извѣстному, — наша непреодолимая вѣра, что послѣдующій ходъ событій будетъ сходенъ съ предыдущимъ, — наша неспособность вѣрить, чтоб одинаковыя причины могли производить не одинаковыя послѣдствія, — самый уже этотъ фактъ, по нашему мнѣнію, служитъ побѣдоносным доказательствомъ несуществованія идей, *не* пріобрѣтенныхъ опытомъ. Еслибъ у насъ были апріористическія идеи, то идеи эти, какъ независящія отъ опыта и стоящія выше его, дали бы намъ возможность судить о неизвѣстномъ не по извѣстному только, а по какому-нибудь иному критеріуму. Но никакой иной критеріумъ невозможенъ для насъ. Мы не

въ состояніи представить себѣ, чтоб вещи могли не имѣть постоянно тѣхъ свойствъ, которыя намъ обнаружилъ въ нихъ опытъ, — мы неодолимо вѣримъ, что онѣ не иначе могутъ существовать, какъ такими, какими мы ихъ знаемъ.

Хотя вѣра въ частные факты причинности непреодолима и всеобща, но вѣра въ общее положеніе: «каждое дѣйствіе должно имѣть причину» далеко не имѣетъ ни непреложности, ни всеобщности, и существуетъ только у небольшой части человѣчества. Слѣдовательно, теорія идей a priori, независящихъ отъ опыта, не находитъ себѣ поддержки въ идеѣ причинности.

Уэвель въ «Письмѣ къ автору *Prolegomena logica*» сдѣлалъ новое изложеніе своей доктрины для опроверженія критиковъ. Такъ какъ это «Письмо», сколько намъ извѣстно, есть самое послѣднее изложеніе ученія Канта, то мы считаемъ не безполезнымъ на немъ остановиться. Главныя положенія Уэвеля состоятъ въ томъ, что необходимыя истины или основныя идеи независимы отъ опыта, интуитивны, нетолько очевидно истинны, но и необходимо истинны, потому что противоположное имъ для насъ и немыслимо. Для признанія ихъ ничего больше не требуется, какъ только ясное ихъ пониманіе. Уэвель говоритъ: «я придаю особую важность ясности и отчетливости идей. Идея пространства должна быть совершенно ясна нашему уму, въ противномъ случаѣ геометрическія аксіомы не будутъ имѣть для насъ очевидной истинности, не будутъ для насъ интуитивной истиной: для ума, не имѣющаго ясной идеи о пространствѣ, геометрія какъ наука и невозможна. Умъ человѣка можетъ находиться въ такомъ спутанномъ, запутанномъ, или въ такомъ праздномъ, недѣятельномъ состояніи, что ему даже не ясно, что двѣ параллельныя линіи не могутъ ограничить собой пространства. Но такіе случаи рѣдки. Отсутствіе ясности въ идеѣ пространства встрѣчается рѣже, чѣмъ въ другихъ идеяхъ, составляющихъ основу науки, какъ напримѣръ въ идеѣ силы или субстанціи. Гораздо чаще встрѣчаются умы, въ которыхъ послѣднія идеи не настолько ясны и отчетливы, чтоб истинность аксіомъ механики или химіи была для нихъ очевидна. Сравнительно говоря, такихъ умовъ немного, въ которыхъ бы идеи силы или субстанціи были настолько ясны, чтоб служить для нихъ основой науки. Есть примѣры, что даже въ умахъ, до нѣкоторой степени науч-

но развитыхъ, эти идеи не были ясны. Хотя аксіомы механики или химіи въ сущности столь же очевидны, какъ и аксіомы геометріи, но онѣ очевидны для меньшаго числа умовъ и очевидность ихъ наступаетъ въ болѣе поздній періодъ интеллектуальнаго или научнаго развитія. Неудивительно поэтому, что нѣкоторые сомнѣваются въ очевидности этихъ аксіомъ, и я полагаю ошибочнымъ утверждать, чтобъ въ подобныхъ наукахъ, какъ механика или химія, существовали такія основныя идеи, которыя могли бы быть признаны, наравнѣ съ идеей пространства, основнымъ источникомъ аксіомъ.»

Признавая, что не только многія изъ такъ-называемыхъ интуитивныхъ идей не пользуются общимъ признаніемъ, но даже многіе умы способны мыслить совершенно противоположное этимъ идеямъ, Уэвель прибавляетъ:

«Г. Милль особенно напираетъ на этотъ аргументъ и подкрѣпляетъ имъ мнѣніе, что все наше знаніе истины исходитъ изъ опыта. Не желая оставлять защищаемую мною доктрину въ такомъ невыгодномъ для нея положеніи, которое истекаетъ изъ простаго недоразумѣнія, я считаю нужнымъ объяснить, что я вовсе не утверждаю, чтобы всѣ истины, признаваемыя мною необходимыми, были въ одинаковой степени очевидны для обыкновенныхъ умовъ, или чтобы онѣ были одинаково очевидны *для человѣческаго ума на всѣхъ ступеняхъ его развитія.* Я признаю, что нѣкоторыя изъ необходимыхъ истинъ таковы, что для усмотрѣнія ихъ необходимости потребны предварительныя *подготовка и размышленіе* и что достаточныя для этого *подготовка и размышленіе* встрѣчаются даже довольно рѣдко и вовсе не составляютъ общаго достоянія, — и я охотно соглашаюсь, что достиженіе и сохраненіе ясности и отчетливости, какихъ требуютъ нѣкоторыя интуитивныя идеи, есть дѣло вовсе не легкое и требуетъ особеннаго усилія.»

Спрашивается: въ чемъ же состоитъ эта подготовка, это усиліе, какъ не въ опытѣ? И если основныя идеи суть интуиціи, не почерпаются изъ опыта, а находятся внѣ опыта, за предѣлами его, то какимъ же образомъ опытъ, предшествующій сознанію необходимыхъ истинъ, можетъ служить къ ихъ раскрытію? Уэвель отвѣчаетъ на это такъ:

«Дѣйствительно, чтобъ расмотрѣть необходимость аксіомъ, необходима нѣкоторая работа мысли и даже нѣкоторый прогрессъ въ

наукѣ, что я неоднократно повторялъ и объяснялъ примѣрами въ моей *Исторіи наукъ*. Необходимость аксіомъ очевидна, но не сразу. Она постепенно выясняется для каждаго ума, по мѣрѣ того какъ умъ все больше и больше углубляется въ предметы мысли. *Есть научныя истины, познаваемыя интуитивно, но эта интуиція прогрессивна*. Вотъ мой отвѣтъ тѣмъ критикамъ, которые возражали, что истины, принимаемыя мной за аксіомы, очевидны не для всѣхъ.»

Но это вовсе не отвѣтъ, а просто уступка въ главномъ спорномъ пунктѣ, въ чемъ легко убѣдиться при внимательномъ чтеніи слѣдующаго мѣста, въ которомъ Уэвель высказывается съ бо́льшей ясностью. «Дѣльный критикъ Эдинбургскаго обозрѣнія (№ 193, стр. 29) говоритъ: «Намъ кажется, что Уэвель зашелъ слишкомъ далеко, признавая за необходимыя истины то, въ чемъ, какъ это не подлежитъ сомнѣнію, не всѣ люди даже и согласны». Я и не думаю оспаривать тотъ фактъ, что *не всѣ люди* сознаютъ необходимую истинность аксіомъ химіи или даже механики. Я не утверждалъ, что всѣ люди сознаютъ эту необходимость; въ томъ мѣстѣ, которое цитируетъ критикъ, я говорю только, что умъ при извѣстныхъ условіяхъ *достигаетъ такой точки зрѣнія, что для него основныя истины механики или другія дѣлаются необходимо истинными по самой своей природѣ, хотя раскрываются ему путемъ опыта и наблюденія.*»

Если эти истины, будто бы интуитивныя и независимыя отъ опыта, по собственному признанію Уэвеля, «раскрываются путемъ опыта», то Уэвель расходится съ своими критиками только въ одномъ пунктѣ; и если я вѣрно понялъ его, этотъ пунктъ состоитъ въ свойствѣ «необходимости», которую онъ вмѣстѣ съ Кантомъ приписываетъ этимъ истинамъ. Основныя идеи, будучи сознаны, сознаются нетолько какъ истина, но какъ необходимая истина: въ *необходимости* и заключается ихъ отличительный признакъ отъ другихъ истинъ. По моему мнѣнію, нельзя различать истины на необходимыя и случайныя. Всякая истина есть необходимая. Конечно, не всѣ мнѣнія одинаковаго свойства, иныя очевидны, другія вѣроятны, третьи весьма недостовѣрны, но всѣ истины одинаково истинны. «Огонь жжетъ», это такая же необходимая истина, какъ и та, что двѣ параллельныя линіи не

могутъ замыкать собой пространства. Сѣра имѣетъ больше сродства съ желѣзомъ, чѣмъ съ мѣдью,—истина такая же необходимая, какъ и та, что цѣлое больше своей части. Желѣзная ржавчина происходитъ отъ дѣйствія кислорода, — истина такая же необходимая, какъ и та, что дважды два = четыре. *Случайно* только наше знаніе, а не самая истина. Мы можемъ ошибаться, признавая бóльшее сродство сѣры съ желѣзомъ, нежели съ мѣдью; въ предметахъ, такъ мало изслѣдованныхъ, какъ химическія дѣйствія, заблужденіе понятно, и наша истина *можетъ* оказаться ошибкой; но *если* она есть истина, то она такъ же необходима, какъ и то, что дважды два четыре. Слѣдовательно вопросъ только въ томъ, есть ли это истина? но не можетъ быть вопроса въ томъ: необходимая ли это истина?

Для большей ясности замѣнимъ предложеніе дважды два четыре другимъ: «семьдесятъ два и сто сорокъ составляютъ двѣсти двѣнадцать». Въ первомъ случаѣ ошибка невозможна, для насъ невозможенъ такой изворотъ мысли, чтобъ дважды два составили пять; истина въ этомъ случаѣ постигается непосредственно и противорѣчіе немыслимо. Въ послѣднемъ же случаѣ ошибка легко возможна; при малѣйшей неточности въ вычисленіи умъ можетъ впасть въ заблужденіе, т. е. можетъ придти къ заключенію, противному истинѣ. Но въ обоихъ случаяхъ, истина *выражаетъ отношеніе между числами*, въ которомъ мы удостовѣряемся путемъ опыта. Точно также предложеніе «огонь горитъ» есть необходимая истина и противоположное представленіе такъ же немыслимо, какъ невозможно возраженіе на предложеніе, что «двѣ параллельныя линіи не могутъ замыкать собой пространства». Представить себѣ, что огонь не горитъ при какихъ-нибудь обстоятельствахъ, можно не иначе какъ мысленно замѣнивъ огонь чѣмъ-нибудь другимъ, имѣющимъ съ нимъ одно общее названіе; точно такъ же и вообразить, что двѣ параллельныя линіи замыкаютъ собой пространство, можно не иначе, какъ мысленно изогнувъ линіи и сдѣлавъ ихъ непараллельными.

Истины суть ни что иное, какъ познанныя отношенія. Нѣкоторыя изъ этихъ отношеній такъ просты или такъ повсюдно представляются нашему опыту, что мы не можемъ представить ихъ себѣ иначе; такъ, никакая прихоть мысли не заставитъ насъ думать, что огонь не горитъ, что дважды два составляютъ пять, или что двѣ параллельныя линіи замыкаютъ собой пространство. Между тѣмъ другія отношенія такъ многосложны или такъ малоизвѣстны, что легко могутъ представляться намъ иными, чѣмъ суть на самомъ дѣлѣ. Окисленіе тѣлъ такъ знакомо химику, что онъ не можетъ понять того. что кажется весьма понятнымъ масеѣ; отношенія между линіями и плоскостями такъ коротко знакомы геометру, что онъ не можетъ представить себѣ ничего, противорѣчащаго Эвклидовымъ предложеніямъ: для него они неотразимыя истины, но ему конечно памятно время, когда они вовсе не были для него таковыми. Уэвель объясняетъ это различіе различіемъ въ степени ясности, съ какой геометръ «обладаетъ идеей пространства», каковая ясность пріобрѣтается единственно путемъ усиленнаго труда и подготовки; насколько намъ извѣстно, ни одинъ философъ не представлялъ никакого иного объясненія, и во всякомъ случаѣ мы смѣло утверждаемъ, что иного объясненія вы не найдете ни у одного изъ философовъ, принадлежащихъ къ школѣ, которая признаетъ, что всѣ наши идеи получаются нами изъ опыта.

Различіе между такъ-называемыми необходимыми и случайными истинами состоитъ вовсе не въ томъ, что первыя независимы отъ опыта и *необходимо* истинны, а послѣднія только случайно истинны, такъ какъ возможно и противоположное имъ. Всѣ истины необходимо истинны, если только онѣ суть истины; характеръ случайности относится не къ отношеніямъ, выраженнымъ въ извѣстныхъ формулахъ, а къ способу, которымъ мы дошли до этихъ формулъ. Напр. предложеніе: «семьдесятъ два и сто сорокъ составляютъ двѣсти двѣнадцать» случайно, потому что мы могли ошибиться въ разсчетѣ, и оно остается случайнымъ, пока мы повѣркой не удостовѣримся въ истинѣ выраженнаго въ немъ отношенія между числами. Такъ напримѣръ, всѣхъ животныхъ. имѣющихъ рѣзцы, мы считаемъ плотоядными, — въ этомъ насъ удостовѣряетъ все наше опытное знаніе о плотоядныхъ животныхъ; но какъ ни сильна въ насъ увѣренность въ истинѣ этого отношенія между рѣзцами и плотоядностью, мы принуждены считать его случайной истиной, потому что очень возможно, что опытъ укажетъ намъ когда-нибудь исключеніе, какъ указалъ напр. исключенія изъ общаго отношенія между сравнительной длиной кишечнаго канала

у травоядныхъ и короткостью его у плотоядныхъ животныхъ. Но мы никогда не назовемъ предложенie «цѣлое больше своей части» случайной истиной, потому что опытъ ни въ какомъ случаѣ не въ состоянiи указать намъ какое-либо исключенie изъ столь простаго и всеобщаго отношенiя; мы не можемъ напр. назвать истину «огонь сжигаетъ бумагу» случайной истиной, потому что никакой опытъ не въ силахъ измѣнить такаго простаго отношенiя, и если, въ видѣ исключенiя, намъ покажутъ несгараемую бумагу, то мы знаемъ, что въ первоначальномъ предложенiи дѣло идетъ объ обыкновенной бумагѣ, а не какой-либо иной, имѣющей особыя свойства. Мы не можемъ назвать истину «сахаръ сладокъ» случайной, потому что еслибъ опытъ познакомилъ насъ съ несладкимъ сахаромъ, то этотъ послѣднiй сахаръ былъ бы уже совсѣмъ иной предметъ, а не тотъ, который мы называемъ сахаромъ. Мы не можемъ назвать истину «желѣзо тяжело» случайной истиной. Случайны только тѣ истины, которыя выражаютъ многосложныя или малоизвѣстныя отношенiя; простота отношенiя необходимо предполагаетъ непосредственность его познаванiя, а универсальность опытнаго знанiя этого отношенiя приводитъ къ однообразному его пониманiю. Основныя истины, которыя Уэвель, въ отличiе отъ прочихъ, называетъ необходимыми, суть ни что иное, какъ идеи, образовавшiяся въ нашемъ умѣ чрезъ универсальный опытъ.

Итакъ мы возвращаемся къ старому положенiю, что опытъ, и только одинъ опытъ, есть источникъ всѣхъ нашихъ идей. Но если мы признаемъ полную состоятельность приведенныхъ нами доводовъ, то какое же заключенie должны мы сдѣлать о системѣ Канта? Мы принуждены придти къ тому заключенiю, что такъ какъ основа этой системы, существованie апрiористическихъ идей, не выдерживаетъ критики, то торжество скептицизма неизбѣжно. Кантъ не былъ скептикъ; но онъ заблуждался, полагая, что его система можетъ служить оплотомъ противъ скептицизма.

Достовѣрность сознанiя, которую онъ такъ ревностно старался установить и которая служитъ основой его «Практическаго Разума», есть только относительная, субъективная достовѣрность. Опытъ есть единственная основа знанiя, — а онъ ведетъ къ скептицизму.

ДЕВЯТАЯ ЭПОХА.

ОНТОЛОГIЯ СНОВА ПРЕДЪЯВЛЯЕТЪ СВОИ ПРАВА. ДОКАЗАТЕЛЬСТВО СУБЪЕКТИВНОСТИ ЕЩЕ РАЗЪ ПРИВОДИТЪ КЪ ИДЕАЛИЗМУ.

ГЛАВА I.

Фихте.

§ 1. *Жизнь Фихте.*

Iоаннъ Готлибъ Фихте родился 19 мая 1762 г. въ Раменау, деревнѣ, лежащей между Бишофсвердой и Пулсницомъ, въ Верхней Лузацiи.

Про дѣтство Фихте разсказываютъ много трогательныхъ анекдотовъ. Еще ребенкомъ онъ отличался необыкновенными умственными способностями и большой нравственной энергiей. Его развитie началось очень рано, и задолго до наступленiя поры школьныхъ занятiй онъ уже зналъ многое, благодаря отцу, который научилъ его читать и передалъ ему весь немногосложный запасъ своей учености, состоявшiй изъ пѣсенъ и притчъ духовнаго содержанiя. Кромѣ того, отецъ разсказывалъ сыну свои юношескiя странствованiя по Саксонiи и Франконiи, и маленькiй Iоаннъ всегда слушалъ эти разсказы съ жаднымъ

вниманіемъ. Надо предполагать, что эти разсказы производили на него большое впечатлѣніе,—по крайней мѣрѣ мы знаемъ, что еще ребенкомъ онъ любилъ бродить по полямъ, избѣгалъ товарищей и ихъ шумную веселость, предпочитая всему уединеніе, гдѣ бы могъ свободно предаваться неизъяснимымъ стремленіямъ своей души. Блѣдный, задумчивый мальчикъ любилъ уединяться по цѣлымъ часамъ, глядѣлъ въ безпредѣльную даль, тоскливо смотрѣлъ на разстилающееся надъ нимъ безмолвное небо и съ наступленіемъ сумерекъ задумчиво возвращался домой. Эти прогулки повторялись такъ постоянно, что сосѣди замѣтили ихъ и конечно не оставили безъ разныхъ комментаріевъ, и когда впослѣдствіи, много лѣтъ спустя, этотъ мальчикъ сталъ знаменитымъ мужемъ, они съ особенной радостью ухватились за эти воспоминанія, не забывъ прибавить къ этому, что «всегда видѣли въ этомъ мальчикѣ что-то необыкновенное».

Фихте дѣлалъ столь быстрые успѣхи, что на него вскорѣ возложили обязанность читать семейныя молитвы, и отецъ сталъ лелѣять надежду, что его сынъ современемъ будетъ священникомъ. Вслѣдъ затѣмъ случилось одно событіе, весьма любопытное само по себѣ и весьма важное по вліянію на послѣдующую жизнь Фихте. Это событіе поддержало надежду отца и, казалось, приблизило осуществленіе ея. Но мы разскажемъ его послѣ; а сперва передадимъ одинъ трогательный анекдотъ, который свидѣтельствуетъ о высокомъ героическомъ самообладаніи Фихте. (*)

Первая книга, попавшаяся ему въ руки послѣ Библіи и катехизиса, была знаменитая исторія *Зигфрида Рогатаго*. Эта книга такъ сильно овладѣла его воображеніемъ, что онъ потерялъ всякую охоту къ другимъ занятіямъ, сдѣлался безпеченъ, нерадивъ и въ первый разъ въ жизни былъ наказанъ. Тогда по духу заповѣди, учащей насъ отрѣзать правую руку, если она соблазняетъ, онъ рѣшился пожертвовать своей любимой книгой, взялъ ее и тихо направился къ рѣкѣ, протекавшей за домомъ, съ тѣмъ чтобъ бросить ее туда. Долго онъ

(*) Этими двумя анекдотами мы обязаны весьма интересной статьѣ о Фихте, помѣщенной въ Foreign Quarterly Review, № 71.

медлилъ на берегу, собираясь съ мужествомъ для этой первой побѣды надъ собой, но наконецъ, призвавъ на помощь всю свою силу воли, онъ бросилъ книгу въ воду. Твердость оставила его, когда онъ увидѣлъ, какъ исчезало навѣки сокровище, которое онъ такъ сильно любилъ, и онъ залился горькими слезами. Въ эту самую минуту къ нему подошелъ отецъ. Ребенокъ со слезами разсказалъ отцу, что сдѣлалъ, но по робости, или по неумѣнью выражать свои чувства, умолчалъ о томъ, что побудило его къ этому поступку. Отецъ, разсерженный такимъ обращеніемъ съ его подаркомъ, наказалъ мальчика съ небывалой строгостію. Этотъ анекдотъ изъ дѣтства Фихте можетъ служить достойнымъ прологомъ къ его позднѣйшей жизни, въ которой его такъ часто не понимали и въ которой ему приходилось болѣе всего страдать именно за тѣ поступки, которые истекали изъ самыхъ чистыхъ побужденій долга. Чрезъ нѣсколько времени послѣ того, отецъ принесъ ему другую такую же заманчивую книгу, но Фихте побоялся снова поддаться соблазну и просилъ лучше отдать ее кому-нибудь другому.

Около этого же времени случилось и то другое происшествіе, о которомъ мы упомянули выше. Сельскій пасторъ, очень любившій Готлиба и принимавшій участіе въ его воспитаніи, пожелалъ однажды узнать, что запомнилъ онъ изъ проповѣди, говоренной наканунѣ, и, къ удивленію пастора, мальчикъ весьма удовлетворительно передалъ какъ содержаніе проповѣди, такъ и значеніе текстовъ, которые въ ней приводились. Объ этомъ разсказали графу Гофмансегу, владѣльцу деревни, и разъ, когда одинъ изъ гостей его, баронъ фонъ-Миттицъ, съ сожалѣніемъ говорилъ о томъ, что опоздалъ къ воскресной проповѣди, ему отвѣчали полушутя, что это не бѣда, такъ какъ въ деревнѣ есть мальчикъ, который можетъ пересказать всю ее на память. Послали за маленькимъ Готлибомъ, и онъ вскорѣ явился въ чистенькой блузѣ съ большимъ букетомъ цвѣтовъ, такъ какъ его мать имѣла обыкновеніе посылать въ замокъ букеты въ знакъ своего почтенія. Онъ отвѣчалъ на первые вопросы, по своему обыкновенію, съ спокойной простотой, но когда его попросили пересказать то, что ему удалось запомнить изъ утренней проповѣди, голосъ его и движенія оживились, онъ совершенно забылъ о присутствіи грозныхъ слушателей и рѣчь его полилась такимъ пламеннымъ и обильнымъ потокомъ кра-

спорѣчія, что графъ счелъ нужнымъ остановить его, боясь, чтобы серьёзное содержаніе проповѣди не разстроило веселости общества. Однако молодой проповѣдникъ успѣлъ произвести впечатлѣніе на своихъ слушателей; баронъ сталъ распрашивать о немъ, и пасторъ, съ нетерпѣніемъ ждавшій случая быть полезнымъ своему любимцу, далъ о немъ такой отзывъ, что баронъ рѣшился принять на себя заботы о его воспитаніи. Результатомъ этого было то, что баронъ Миттицъ увезъ своего protégé въ замокъ Зибенейхенъ, близъ Мейсена въ Саксоніи. Сердце бѣднаго деревенскаго мальчика замерло при видѣ мрачнаго величія баронскаго замка и окружавшихъ его мрачныхъ дубовыхъ лѣсовъ. Событіе, которое свѣтъ, такъ часто ошибающійся, могъ бы счесть за необыкновенное счастье, было для него первымъ горемъ, первымъ тяжелымъ испытаніемъ,—имъ овладѣла глубокая тоска, грозившая разстроить его здоровье. Патронъ въ этомъ случаѣ выказалъ истинно отеческую заботливость о своемъ protégé, онъ вошелъ въ положеніе ребенка, понялъ его чувства и перевелъ его изъ своего пышнаго замка въ домъ жившаго по сосѣдству деревенскаго пастора. Этотъ пасторъ страстно любилъ дѣтей, а между тѣмъ своихъ дѣтей у него не было. Подъ истинно отеческимъ попеченіемъ этого превосходнаго человѣка Фихте провелъ нѣсколько счастливѣйшихъ лѣтъ своей жизни и всегда вспоминалъ о нихъ съ любовью и признательностью. Нѣжная заботливость пастора и его жены, дѣлившихъ съ нимъ всѣ свои маленькія удовольствія и смотрѣвшихъ на него какъ на роднаго сына, всегда вызывала въ немъ живѣйшее чувство признательности и, конечно, имѣла самое благопріятное вліяніе на его характеръ.

Живя въ этомъ семействѣ, Фихте пріобрѣлъ первыя познанія въ древнихъ языкахъ. Впрочемъ онъ рѣдко пользовался тѣмъ, что называется уроками, а по большей части былъ предоставленъ въ своихъ занятіяхъ собственнымъ силамъ. Такой методъ обученія, безъ сомнѣнія, способствовалъ укрѣпленію и изощренію его способностей, но это имѣло также то слѣдствіе, что онъ мало ознакомился съ грамматикой, чрезъ что впослѣдствіи нѣсколько замедлились его успѣхи въ Шульпфортской семинаріи. Его добрый наставникъ скоро замѣтилъ недостаточность собственныхъ знаній для дальнѣйшаго образованія такого даровитаго ученика и упросилъ его патрона, барона Миттица, доставить Фихте

возможность обучаться въ высшей школѣ. Вслѣдствіе этого Фихте былъ отправленъ сначала въ Мейсенъ, а потомъ въ Шульпфортскую семинарію.

Въ Шульпфортской семинаріи система розогъ была въ полномъ ходу съ ея обычными послѣдствіями: съ одной стороны деспотизмъ, а съ другой—лицемѣріе и хитрость. Хотя сила характера до нѣкоторой степени оберегала Фихте отъ дурныхъ вліяній, которыя могли бы оказаться крайне пагубными для болѣе слабаго ума, однако онъ признается, что его жизнь въ Шульпфортѣ была далеко не благопріятна для образованія въ немъ честнаго характера. Онъ сталъ понемногу примиряться съ необходимостью сообразоваться въ своихъ дѣйствіяхъ съ мнѣніемъ окружавшей его маленькой общины и, подобно другимъ, прибѣгать къ хитростямъ, чтобъ не быть вѣчно назади всѣхъ, несмотря на свои способности и стараніе. Такъ тринадцатилѣтній мальчикъ, выросшій среди уединенныхъ холмовъ и тихихъ лѣсовъ, внезапно очутился въ совершенно чуждомъ ему маленькомъ мірѣ, гдѣ шла борьба враждебныхъ силъ. Монастырская мрачность зданій составляла тяжелую противоположность веселой свободѣ полей и лѣсовъ, по которымъ онъ привыкъ бродить безъ стѣсненій; но еще тягостнѣй было для него нравственное его одиночество.

Уединяясь отъ всѣхъ, робкій и сосредоточенный, онъ долженъ былъ подавлять или скрывать свои слезы, такъ какъ онѣ возбуждали только насмѣшки со стороны его товарищей. Здѣсь онъ выучился полагаться на собственныя силы, чему такъ горько учитъ насъ отсутствіе симпатіи въ окружающихъ, и Фихте не забылъ этого урока всю жизнь. Естественно, что при подобной обстановкѣ мальчику пришла въ голову мысль бѣжать; но его останавливало опасеніе, что его поймаютъ и приведутъ какъ преступника въ Шульпфортъ. Между тѣмъ какъ въ его головѣ бродила мысль о побѣгѣ, попался ему въ руки Робинзонъ Крузо, и имъ овладѣлъ пламенный энтузіазмъ, свойственный его возрасту. Онъ мечталъ, какъ поселится въ пустынѣ, на какомъ-нибудь отдаленномъ островѣ океана, за предѣлами власти людей и шульпфортскихъ студентовъ, и будетъ тамъ проводить золотые дни свободы и счастья. Подобные планы, конечно, приходили въ голову не одному мальчику и не представляютъ ничего особеннаго; но способъ

приведенія ихъ въ исполненіе носитъ на себѣ слѣды личнаго характера. Фихте легко могъ уйти, не рискуя быть замѣченнымъ, въ одинъ изъ тѣхъ дней, когда ученикамъ дозволялось выходить на рекреаціонный дворъ; но онъ считалъ постыднымъ тайное бѣгство, — онъ хотѣлъ, чтобъ видѣли, что его поступокъ есть слѣдствіе зрѣлаго и обдуманнаго рѣшенія. Онъ прямо объявилъ старшему ученику, который пользовался своей кратковременной властью жестоко и деспотически, что не хочетъ сносить болѣе подобнаго обращенія и оставитъ Шульпфортъ при первомъ удобномъ случаѣ. Разумѣется, это заявленіе было принято съ насмѣшкой и хохотомъ, и Фихте считалъ себя теперь въ полномъ правѣ исполнить свое намѣреніе. Удобный случай скоро представился. Предварительно изучивъ предстоявшую дорогу по картѣ, онъ смѣло пустился въ путь, направляясь къ Наумбергу. Дорогой пришли ему на память слова любимаго имъ стараго пастора, который нерѣдко говаривалъ ему, что не слѣдуетъ предпринимать никакого важнаго дѣла, не попросивъ помощи у Бога, и онъ, отошедъ въ сторону отъ дороги, всталъ на колѣни на зеленомъ пригоркѣ и въ невинной искренности своего сердца молилъ небо благословить его путь. Во время этой молитвы новому Робинзону пришло въ голову, что его исчезновеніе должно огорчить родителей, и радость, которую доставлялъ ему сумасбродный планъ, исчезла въ одно мгновеніе. «Никогда быть можетъ не видѣть болѣе своихъ родителей!» эта ужасная мысль такъ поразила его, что онъ рѣшился вернуться и подвергнуться всѣмъ наказаніямъ, какія могли ожидать его,—онъ хотѣлъ «хоть еще разъ видѣть лицо своей матери.»

На обратномъ пути встрѣтилъ онъ людей, посланныхъ за нимъ въ погоню. Когда привели его къ ректору, онъ сейчасъ же признался, что хотѣлъ бѣжать, и разсказалъ всю исторію съ такой чистосердечной простотой и откровенностью, что ректоръ заинтересовался имъ и нетолько отмѣнилъ наказаніе, но выбралъ ему между старшими учениками другаго начальника. Новый начальникъ обращался съ нимъ чрезвычайно ласково и онъ съ своей стороны горячо къ нему привязался.

Фихте получилъ уже дипломъ кандидата теологіи, какъ смерть патрона лишила его всякой надежды получить мѣсто священника.

Предъ нимъ открывалась весьма мрачная перспектива; но его вывело изъ затруднительнаго положенія предложеніе принять мѣсто домашняго наставника въ одномъ швейцарскомъ семействѣ. Вскорѣ послѣ этого онъ познакомился съ Лафатеромъ и другими литераторами; къ этому же времени относится начало его привязанности къ племянницѣ Клопштока. Эта привязанность потомъ продолжалась всю жизнь.

Фихте, какъ наставникъ, представляетъ замѣчательное явленіе. Родители его питомцевъ, хотя не вполнѣ понимали его планы и не одобряли того, что въ нихъ понимали, прониклись однакожъ такимъ уваженіемъ къ его нравственному характеру, до такой степени благоговѣли предъ нимъ, что отдавали на его судъ свое собственное поведеніе по отношенію къ дѣтямъ. Конечно, всѣмъ добросовѣстнымъ наставникамъ случается по временамъ дѣлать внушенія родителямъ касательно ихъ отношеній къ дѣтямъ, но Фихте исполнялъ это совершенно особеннымъ образомъ. Онъ представлялъ родителямъ еженедѣльно журналъ, въ которомъ отмѣчались всѣ ихъ проступки. Это обстоятельство, какъ и все, что мы знаемъ о Фихте, раскрываетъ предъ нами всю твердость и правдивость его характера. Именно на такой почвѣ и могли только возрасти тѣ нравственныя доктрины, которыя впослѣдствіи прославили его имя. Но онъ не могъ долго оставаться домашнимъ цензоромъ; онъ пробылъ въ этомъ положеніи два года, и то, какъ было замѣчено выше, только благодаря уваженію, которое внушалъ его характеръ. Отношенія между нимъ и родителями его питомцевъ сдѣлались тяжелы, невыносимы и кончились наконецъ взаимнымъ недовольствомъ. Ему пришлось искать другаго способа существованія. Онъ отправился въ Лейпцигъ и сталъ тамъ давать частные уроки греческаго языка и философіи. Здѣсь познакомился онъ съ сочиненіями Канта, что составляетъ важное событіе въ его жизни. Вотъ какъ онъ самъ говоритъ объ этомъ.

«Я провелъ въ Лейпцигѣ четыре или пять мѣсяцевъ счастливѣйшей жизни, какую только могу запомнить. Я прибылъ сюда съ головой, наполненной великолѣпными проектами, которые всѣ лопнули одинъ за другимъ, какъ мыльные пузыри, не оставивъ по себѣ даже пѣны. Это смущало меня сперва, и въ полуотчаяніи я рѣшился на

шагъ, который мнѣ давно слѣдовало бы сдѣлать. Такъ какъ я не могъ измѣнить того, что меня окружало, то я рѣшился попытаться измѣнить то, что было внутри меня. Я принялся за философію — Кантовскую, videlicet;—въ ней нашелъ я противоядіе всѣмъ моимъ страданіямъ и въ добавокъ еще наслажденіе. Я не въ состояніи описать, какое великое вліяніе имѣла эта философія, въ особенности ея этическая часть (которая впрочемъ непонятна безъ предварительнаго изученія Критики Чистаго Разума), на всю систему моего мышленія, какой великій переворотъ произвела она въ моемъ умѣ. Вамъ болѣе, чѣмъ кому-либо, считаю я долгомъ сказать, что вѣрю теперь отъ всего сердца въ свободную волю,—вижу, что долгъ, добродѣтель и нравственность могутъ существовать только подъ условіемъ свободы воли. Противоположное предположеніе о необходимости человѣческихъ дѣйствій влечетъ за собой самыя вредныя послѣдствія для общества; ему можетъ быть отчасти должны мы приписать ту нравственную испорченность высшихъ классовъ, о которой намъ такъ часто приходится слышать. Если человѣкъ, усвоивъ себѣ это ученіе, остается добродѣтельнымъ, то онъ обязанъ своей добродѣтелью чему угодно, но только не этому ученію. У многихъ это происходитъ вслѣдствіе отсутствія логической послѣдовательности въ поступкахъ.

«Сверхъ того я твердо убѣждаюсь, что мы живемъ не для наслажденія, а для работы и труда, и что радости посылаются намъ только для того, чтобъ подкрѣпить насъ къ дальнѣйшимъ подвигамъ,—что отъ насъ вовсе не требуется, чтобъ мы устраивали свою судьбу, а требуется только, чтобъ мы усовершенствовались. Поэтому я нисколько не забочусь о томъ, что меня окружаетъ; я стараюсь не казаться, а *быть*. И этому, быть можетъ, обязанъ я тѣмъ глубокимъ спокойствіемъ, которымъ теперь наслаждаюсь; впрочемъ и внѣшнее мое положеніе благопріятствуетъ такому настроенію ума. Я никому не господинъ, и никому не рабъ. У меня вовсе нѣтъ никакихъ честолюбивыхъ видовъ, такъ какъ ни уставы здѣшней церкви, и признаюсь, ни здѣшнія народныя установленія мнѣ не по душѣ. Конечно, я употреблю всѣ силы, чтобъ сохранить мою теперешнюю независимость, насколько это будетъ возможно. Я нѣсколько времени трудился надъ объяснительнымъ сокращеніемъ *Критики способности сужденія* (Kritik der Urteilskraft). Боюсь,

что долженъ буду представить свое произведеніе публикѣ въ невыработанномъ видѣ, чтобъ предупредить появленіе сотни изданій, сшитыхъ на живую нитку. Если это дѣтище когда-нибудь появится на свѣтѣ, то я пришлю его вамъ.» (*)

Послѣ нѣсколькихъ тщетныхъ попытокъ какъ-нибудь устроиться, Фихте отправился въ Кенигсбергъ. Его побудило къ этой поѣздкѣ уваженіе къ Канту. Вмѣсто рекомендательнаго письма, онъ вручилъ Канту свое сочиненіе, носившее заглавіе: *Критика всѣхъ возможныхъ откровеній.* Это сочиненіе онъ написалъ въ одну недѣлю. Кантъ тотчасъ узналъ въ немъ ровню и радушно принялъ его. Но самъ Кантъ, несмотря на свою знаменитость, былъ ни богатъ, ни вліятеленъ, а между тѣмъ Фихте находился въ отчаянномъ положеніи. Вотъ какъ онъ самъ объ этомъ разсказываетъ въ дневникѣ, который велъ въ это время.

«28-го августа. — Вчера я началъ просматривать свою Критику. Пока я размышлялъ надъ нею, мнѣ пришло въ голову нѣсколько новыхъ и прекрасныхъ мыслей, убѣдившихъ меня, что трудъ мой поверхностенъ. Я намѣревался сегодня продолжать мои занятія, но воображеніе завело меня такъ далеко, что я не могъ ничего дѣлать. Я счелъ свои деньги: оказалось, что я могу просуществовать на нихъ ровно двѣ недѣли. Правда, не въ первый разъ уже въ моей жизни нахожусь я въ подобномъ затрудненіи, но тогда я былъ на родинѣ; кромѣ того, съ лѣтами чувство чести становится въ насъ щекотливѣй, а крайность болѣе и болѣе тягостной........ Я не въ состояніи ни на что рѣшиться. Конечно, я не стану говорить объ этомъ съ г. Боровскимъ, которому рекомендовалъ меня Кантъ. Если ужъ я рѣшусь говорить съ кѣмъ-нибудь объ этомъ, то развѣ только съ самимъ Кантомъ.

«1 сентября.—Я принялъ рѣшеніе, которое долженъ сообщить Канту. У меня нѣтъ въ виду даже мѣста наставника, а теперь я бы его принялъ, какъ это мнѣ ни непріятно. Неопредѣленность моего положе-

---

(*) Оно никогда не было напечатано, вѣроятно потому, что предчувствіе Фихте оправдалось и другіе предупредили его.

нія не позволяетъ мнѣ работать. Надо возвратиться на родину. Можетъ быть я займу у Канта небольшую сумму на дорогу. Съ этимъ намѣреніемъ отправился я къ нему сегодня, но мужество оставило меня,—я рѣшился написать къ нему объ этомъ.

«2-го сентября.—Написалъ письмо къ Канту и отправилъ.

«3-го сентября.—Получилъ приглашеніе къ обѣду отъ Канта. Онъ принялъ меня съ обычнымъ радушіемъ; но сказалъ мнѣ, что рѣшительно не въ состояніи исполнить моей просьбы раньше двухъ недѣль. Что за милая откровенность! Я ничего не дѣлалъ въ послѣднее время, но теперь рѣшился приняться за дѣло, а остальное предоставлю на волю Провидѣнія.

«6-го сент.—Обѣдалъ съ Кантомъ. Онъ предложилъ мнѣ продать манускриптъ моей *Критики* книгопродавцу Гартунгу. «Она великолѣпно написана,—сказалъ онъ, услышавъ отъ меня, что я началъ ее передѣлывать. Правда ли это? но вѣдь это говоритъ Кантъ!

«12-го сент.—Я хотѣлъ работать сегодня; но не могъ ничего дѣлать. Чѣмъ это кончится? Что будетъ со мной чрезъ недѣлю? Тогда всѣ мои деньги выйдутъ.»

Нельзя читать эти отрывки безъ глубокаго участія. Вся жизнь Фихте была ни что иное, какъ постоянная и энергическая борьба.

Критика была напечатана безъ имени автора и имѣла огромный успѣхъ. Конечно, своимъ успѣхомъ она была отчасти обязана и тому обстоятельству, что была принята всѣми за произведеніе самого Канта. Слава, которую пріобрѣлъ Фихте, когда имя автора стало наконецъ извѣстно, доставила ему каѳедру философіи въ Іенѣ. Эта каѳедра была ему предложена въ концѣ 1793 г.

Іенскій университетъ былъ тогда передовымъ университетомъ Германіи, и Фихте, казалось, могъ льстить себя надеждой, что достигъ прочнаго положенія и можетъ теперь спокойно разработывать свои научныя воззрѣнія. Но ему было суждено вѣчно бороться. Его старанія возвысить нравственное чувство въ студентахъ, его ревностная заботливость о ихъ развитіи, навлекли на него обвиненіе, что онъ старается подрывать религіозныя учрежденія своего отечества, а его философскіе взгляды послужили поводомъ къ обвиненію его въ атеизмѣ.

Атеизмъ—обвиненіе въ высшей степени серьёзное, а между тѣмъ какъ легкомысленно оно дѣлается! Исторія общественнаго мнѣнія изобилуетъ примѣрами подобнаго легкомыслія, но едвали когда это обвиненіе было въ такой степени лишено всякаго основанія, какъ противъ Фихте. Только крайняя поверхностность могла видѣть атеизмъ въ его ученіи. Тѣмъ неменѣе клевета была брошена, и ему пришлось съ ней бороться. Конечно, правительство охотно оставило бы безъ послѣдствій изданіе сочиненія, подавшаго поводъ къ этой клеветѣ, еслибъ Фихте согласился сдѣлать нѣкоторыя пояснительныя измѣненія; но онъ не хотѣлъ слышать объ этомъ, подалъ въ отставку, и вскорѣ нашелъ пріютъ въ Пруссіи, гдѣ занялъ каѳедру въ Эрлангенѣ, а потомъ въ Берлинѣ. Изъ его карьеры въ Берлинѣ мы выберемъ одинъ случай, вполнѣ характеризующій его личность.

Однажды студенты, по обыкновенію, собрались толпой слушать любимаго профессора, который долженъ былъ читать въ этотъ день о долгѣ. Фихте входитъ спокойный и скромный. Онъ читаетъ со свойственнымъ ему спокойствіемъ, исполненнымъ достоинства, вдохновляется до самыхъ пламенныхъ порывовъ краснорѣчія, оставаясь при этомъ вѣренъ, какъ и всегда, своей удивительно строгой логичности. Онъ останавливаетъ вниманіе слушателей на настоящемъ положеніи дѣлъ. Эта тема воодушевляетъ его; барабанный бой за стѣнами часто прерываетъ его голосъ, и это придаетъ ему новое вдохновеніе. Онъ указываетъ на истекающія кровью раны своей родины, одушевляется чувствомъ ненависти къ притѣснителямъ и съ особой силой указываетъ на обязанность каждаго не щадить своихъ силъ для спасенія отечества.

«Этотъ курсъ лекцій—восклицаетъ онъ — будетъ прекращенъ до окончанія войны. Мы будемъ продолжать его въ свободной странѣ или умремъ за ея свободу!» Громкіе клики оглашаютъ залу; шумные апплодисменты служатъ отвѣтомъ на барабанный бой за стѣнами; сердца присутствующихъ волнуются, какъ будто при звукѣ воинскихъ трубъ. Фихте сходитъ съ каѳедры, пробирается сквозь толпу и становится въ ряды корпуса волонтеровъ, выступавшаго въ армію. Это было въ началѣ знаменитой кампаніи 1813 г.

На слѣдующій годъ его не стало. Онъ палъ не отъ французской пули,—его сразила горячка. Онъ занемогъ, ухаживая за любимой женой, которая заболѣла, оказывая помощь неизвѣстнымъ страдальцамъ. Фихте умеръ 28 января 1814 г., 52-хъ лѣтъ отъ роду.

Не много такихъ личностей, которыя бы внушали къ себѣ столь высокое уваженіе, какъ Фихте. Мы невольно проникаемся удивленіемъ къ «этому колоссальному, твердому какъ алмазъ мужу, который, подобно Катону старшему, рѣзко выдавался изъ среды нравственно измельчавшаго поколѣнія. Онъ былъ достоинъ сдѣлаться учителемъ Стои и разсуждать о красотѣ и добродѣтели въ аллеяхъ академіи! Такой мощный умъ, такой спокойный, возвышенный, цѣльный и непоколебимый духъ не принималъ участія въ философскихъ преніяхъ со времени Лютера. Этотъ человѣкъ возвышается предъ нами, какъ гранитная скала среди тучъ и бурь. Насмѣшки не щадили его, но оказались совершенно безсильны. Что значило остроуміе тысячей остроумниковъ противъ такого человѣка? Это было не болѣе какъ крикъ стаи галокъ, нападающихъ на гранитную скалу. Фихте стоялъ такъ высоко, что эти галки должны были казаться ему жуками и самый крикъ ихъ рѣдко долеталъ до него. Истинны или ложны его мнѣнія, но его характеръ, какъ мыслителя, можетъ быть неоцѣненъ лишь тѣми, кто его не знаетъ. Вся его жизнь, его дѣйствія, страданія, смерть, все заставляетъ насъ причислить его къ числу людей, считавшихся обыкновенными только въ такіе вѣка, которые были лучше нашего» (*).

§ 2. Историческое положеніе Фихте.

Хотя въ сущности критицизмъ Канта оставилъ поле сраженія во власти скептицизма, тѣмъ неменѣе общее мнѣніе признавало, будто этотъ критицизмъ вводитъ въ новую область, которая представляетъ убѣжище отъ скептицизма, и вскорѣ явилась мысль, что въ этой области можетъ быть воздвигнутъ неразрушимый храмъ. Кантъ вбилъ сваи глубоко въ землю, положилъ прочное основаніе зданію, но самъ

(*) Carlyle.

уклонился отъ постройки, — таково было господствовавшее мнѣніе. Якоби одинъ изъ первыхъ нашелъ въ принципахъ «Критицизма» указаніе на дальнѣйшій путь. Онъ утверждалъ, что какъ чувственное воспріятіе, по мнѣнію Канта, есть способность, посредствомъ которой мы познаемъ матеріальные предметы, такъ разумъ есть способность къ познанію сверхчувственнаго.

На самомъ дѣлѣ вскорѣ стало очевиднымъ, что отрицаніе, до котораго Кантъ довелъ наше знаніе вещей per se, не можетъ удовлетворить человѣческаго ума. Послѣдователи ухватились преимущественно за положительную сторону его системы и старались развить ее. Въ этихъ попыткахъ и заключается вся послѣдующая исторія германской философіи до Гегеля. Мы изложимъ вкратцѣ философское движеніе, вызванное системой Канта.

Кантъ постулировалъ существованіе объекта, какъ необходимое соотвѣтствіе субъекта. Онъ призналъ, что знаніе вмѣстѣ и объективно и субъективно. Но такая двойственность дѣлала знаніе неспособнымъ проникнуть въ сущность вещей,— при этомъ условіи оно было несостоятельно познать объектъ, а могло познавать только явленія. Отсюда вытекала проблемма:

Какъ относятся между собой объектъ и субъектъ?

Для рѣшенія этой проблеммы необходимо проникнуть въ существо вещей, постигнуть нумены, и потому всѣ усилія теперь были направлены къ абсолютной наукѣ. Такъ какъ идеи à priori были признаны основой всякой достовѣрности, то начались попытки построить à priori цѣлую систему человѣческаго знанія.

Ego было необходимой основой новаго зданія. Сознаніе, какъ единственный источникъ достовѣрности, было провозглашено основою абсолютной науки.

Постановка вопроса ясно опредѣляетъ историческое положеніе Фихте. Его единственной задачей было построить науку на сознаніи, и такимъ образомъ создать систему нравственности.

Мы просимъ читателя не увлекаться остроумными выходками, которыя можетъ вызвать поверхностный обзоръ мнѣній Фихте. Мы согласны, что эти мнѣнія непохожи на мнѣнія большинства; мы допускаемъ даже, что они противны «общему здравому смыслу»; мы признаемъ, что они ложны, но

несмотря на все это не можемъ мы не признать, что они составляютъ продуктъ трудолюбиваго серьезнаго ума, что они суть выводы изъ принятыхъ посылокъ, сдѣланные съ необыкновенной смѣлостью и тонкостью, а не порожденіе капризной, причудливой мысли, не парадоксы остроумнаго, но легкомысленнаго ума.

Фихте въ самомъ себѣ нашелъ свѣтъ, освѣщавшій его путь. Глубоко въ тайникахъ его души лежала недоступная пониманію, превышающая всякое логическое знаніе способность познавать истину, абсолютную истину. «Я открылъ органъ,—говоритъ онъ въ своемъ *Bestimuung des Menschen*, — посредствомъ котораго мы познаемъ реальность. Этотъ органъ — не разумъ, ибо всякое знаніе предполагаетъ другое высшее знаніе, на которомъ оно основано, и такое восхожденіе не имѣетъ конца. Этотъ органъ есть вѣра, добровольно почившая на воззрѣніяхъ, естественно намъ представляющихся, потому что только съ помощью этихъ воззрѣній мы можемъ выполнить наше назначеніе. Эта вѣра обозрѣваетъ наше знаніе, указываетъ намъ, что есть «благое», и возводитъ знаніе въ достовѣрность и въ убѣжденіе. Она сама не есть знаніе, а рѣшимость воли признать это знаніе. Тутъ дѣло идетъ не о простомъ различіи въ словахъ, но о различіи истинномъ и глубокомъ, которое чревато самыми важными послѣдствіями. Я бы желалъ только, чтобы эта вѣра никогда не оставляла меня. Всѣ мои убѣжденія суть дѣло вѣры, исходятъ изъ воли, а не изъ разума. Точно также изъ воли только, а не изъ разума, исходитъ всякое истинное совершенствованіе. Если воля твердо направлена къ добру, то разумъ самъ собой постигнетъ истинное. Если мы будемъ исключительно упражнять и совершенствовать только разумъ, а волю оставимъ въ небреженіи, то разумъ ничего не дастъ намъ кромѣ ни къ чему не ведущихъ безконечныхъ софистическихъ тонкостей и въ концѣ концовъ приведетъ насъ къ абсолютной пустотѣ. Все, кажущееся намъ истиннымъ, родившееся путемъ только мышленія и не основанное на вѣрѣ, ложно и обманчиво, потому что чистое, истинное знаніе въ послѣднемъ результатѣ необходимо приводитъ насъ къ убѣжденію, что мы ничего не знаемъ. Знаніе никогда ничего не можетъ найдти въ своихъ выводахъ, что не было предварительно вложено вѣрой въ его посылки; даже и въ этомъ случаѣ выводы его не всегда правильны... Каждое человѣческое существо, являясь на свѣтъ, безсознательно овладѣваетъ той реальностью, которая и существуетъ для него только чрезъ эту интуитивную вѣру. Если въ простомъ знаніи, въ простомъ ощущеніи и рефлексіи мы не находимъ никакого основанія принимать наши умственныя представленія за нѣчто бóльшее, чѣмъ простыя изображенія, то почему же мы всѣ принимаемъ ихъ за нѣчто бóльшее и приписываемъ имъ базисъ, субстратъ, независимый отъ какихъ бы то ни было измѣненій? Если всѣ мы обладаемъ способностью и инстинктомъ заходить за предѣлы этого естественнаго воззрѣнія на вещи, то почему же столь немногіе изъ насъ слѣдуютъ этому инстинкту или проявляютъ эту способность? мало того — почему, когда насъ побуждаютъ выйдти на этотъ путь, мы даже противимся этому съ нѣкоторой досадой? Что удерживаетъ насъ въ этихъ естественныхъ границахъ? Не выводы нашего разума, ибо нѣтъ такого вывода, который былъ бы въ состояніи это сдѣлать. Мы обязаны этимъ нашему глубокому интересу къ реальности, къ благому, которое намъ предстоитъ сдѣлать, къ общедоступному и чувственному, которымъ намъ предстоитъ наслаждаться. Ни одинъ живой человѣкъ не можетъ отрѣшиться ни отъ этого интереса, ни отъ вѣры, которая является къ нему насильно вмѣстѣ съ его существованіемъ. Мы всѣ родились въ вѣрѣ, и кто слѣпъ, тотъ слѣпо предается непреодолимому притяженію,—зрячій же предается ему сознательно и вѣритъ, потому что хочетъ вѣрить.»

Такимъ образомъ Фихте перешелъ за предѣлъ, поставленный Кантомъ,—призналъ, что мы познаемъ реальность. Но одного утвержденія недостаточно, надо доказать его,—что и составляетъ задачу Фихтовой философіи.

Фихте считалъ себя истиннымъ послѣдователемъ Канта, хотя Кантъ рѣшительно и публично отрекся отъ него. Онъ утверждалъ, что матеріалы для науки открыты Кантомъ и что нужно только привести эти матеріалы въ систематическій порядокъ: это и составляло задачу его знаменитаго Wissenschaftslehre, гдѣ онъ пытался построить все знаніе à priori.

3. Основа фихтевой системы.

Философія, какъ мы видѣли, остановилась на томъ положеніи, что мы познаемъ внѣшніе предметы чрезъ посредство идей, которыя возбуждаются въ насъ этими предметами. Но факты сознанія не подтвердили этого положенія. Въ чемъ заключается основной фактъ? Въ томъ, что въ моемъ умѣ существуетъ извѣстная идея. Это, и только это и есть первичное данное. Принимаясь за объясненіе этого факта, мы вынуждены признать или что идея самопроизвольно порождается во мнѣ самимъ мною, или же что какое-нибудь *не я*, нѣчто, отличное отъ меня, возбуждаетъ ее *во мнѣ*. Идеализъ или дуализмъ? выбирайте одно изъ двухъ.

Кантъ не принялъ идеализма и, будучи не въ состояніи объяснить, какимъ образомъ Ego могло бы произвольно порождать въ себѣ идеи чего-то, что признаетъ отличнымъ отъ себя самого, постулировалъ существованіе Non-Ego, но призналъ при этомъ, что о Non-Ego мы ничего не знаемъ. Въ этомъ отношеніи онъ согласенъ съ Локкомъ и съ большинствомъ философовъ.

Правда,—говоритъ Фихте,—мы ничего не знаемъ о Non Ego; мы можемъ знать только то, что происходитъ въ насъ самихъ. Мы можемъ знать только то, что *сознаемъ*; но въ сознаніи не заключается никакого объекта, въ немъ нѣтъ ничего, кромѣ идеи. Вынуждаютъ ли насъ законы нашего разума предположить существованіе Non-Ego? принуждены ли мы принимать идеи за образы чего-то, существующаго *внѣ* насъ, независимо отъ насъ? Къ чему приводитъ насъ эта дилемма? Къ тому, что самое это предположеніе, признаваемое необходимымъ послѣдствіемъ нашей умственной организаціи, это Non-Ego, есть ни болѣе, ни менѣе какъ постулятъ нашего разума, т. е. *продуктъ нашего Ego*. Такимъ образомъ само Ego и *создаетъ необходимость Non-Ego*; оно же, *для удовлетворенія этой необходимости, создаетъ и требуемое Non-Ego*. Въ первоначальномъ фактѣ сознанія заключаются только идеи и ничего болѣе кромѣ идей. Эти идеи суть продукты *дѣятельности* Ego, а не продукты *пассивности* Ego, какъ обыкновенно утверждаютъ. Душа не есть пас-

сивное зеркало, отражающее образы,—она есть дѣятельный принципъ, создающій ихъ. Душа не есть безжизненная *воспріимчивость*. Если бы она не кипѣла жизнью и дѣятельностью, знаніе было бы невозможно. Камни не знаютъ другъ друга. Форма не знаетъ жидкости, которую въ нее вливаютъ.

Сознаніе есть дѣятельность по самому своему существу. Поэтому, если оно своей дѣятельностью производитъ образы и вынуждено законами своей природы предположить, что эти образы имѣютъ какой-нибудь субстратъ, то что же такое самое это предположеніе, какъ не *новый* продуктъ дѣятельности души? Если Ego сознаетъ происходящія въ немъ измѣненія и вынуждено приписывать эти измѣненія какой-нибудь внѣшней причинѣ, то что же такое самое это признаніе внѣшней причины, какъ не *актъ самого Ego, какъ не новое измѣненіе въ сознаніи?*

Вы признаете, что мы не можемъ знать *субстанціи*, что все наше знаніе ограничено *случайностями*, феноменами. Но вы говорите, что вынуждены *признавать* субстанцію, какъ базисъ этихъ случайностей, какъ нуменъ, которымъ условливается возможность феноменовъ, однако не можете *знать* этотъ нуменъ. Если вы не можете его *знать*, то ваше предположеніе, *какъ продуктъ вашего разума*, есть ни болѣе, ни менѣе *какъ новый видъ дѣятельности вашего Ego. Вы* предполагаете, а не кто иной, и предполагаете *то*, что называете субстанціей, — слѣдовательно субстанція есть ни что иное какъ *синтезъ случайностей*. Она есть умственный синтезъ.

Такимъ образомъ Фихте положилъ въ основу идеализма сознаніе, которое было признаннымъ базисомъ достовѣрности, и пришелъ къ заключенію, что Ego есть дѣятельность, а *знаніе* есть *актъ*.

Дѣятельность Ego есть, конечно, предположеніе, но это единственное предположеніе, необходимое для построенія науки. Принявъ это предположеніе, существованіе Non-Ego, какъ продукта Ego, является необходимымъ послѣдствіемъ.

Никто не станетъ отрицать, что $A = A$, или что *A есть A*. Это есть аксіома, познаваемая интуитивно и не требующая доказательствъ. Это есть предложеніе абсолютнаго тожества (Satz der Identität). Оно абсолютно истинно. Признавая его абсолютно истиннымъ,

мы вмѣстѣ съ этимъ признаемъ способность ума познавать абсолютную истину.

Но говоря: *А* равняется *А*, мы не утверждаемъ *существованіе* *А*; мы утверждаемъ только, что *если А* существуетъ, *то* оно должно равняться *А*. Аксіома не говоритъ намъ, что *А* существуетъ. Но между *если* и *то* есть необходимое отношеніе. Назовемъ это отношеніе *x*. Этотъ *x* заключается только *въ* Ego, исходитъ только *изъ* Ego. Наше Ego разсуждаетъ, что *А*=*А*, и разсуждаетъ посредствомъ *x*.

Выражаясь не такъ схоластически, мы скажемъ: во всякомъ сужденіи актъ сужденія есть актъ Ego.

Но такъ какъ *x* всецѣло заключается въ Ego, то слѣдовательно и *А* заключается *въ* Ego и предполагается имъ. Изъ этого мы видимъ, что въ Ego заключается *нѣчто* вѣчно неизмѣнное и это нѣчто есть *x*. Отсюда формула: «я *есть* я: Ego=Ego.»

Такимъ образомъ мы приходимъ къ Декартовскому Cogito, ergo sum, какъ основѣ достовѣрности. Ego предполагаетъ само себя, есть вслѣдствіе этого само–предполагающееся. Говоря «Я есмь», я утверждаю въ своемъ сознаніи свое существованіе; и это утвержденіе моего сознанія есть условіе моего существованія. Слѣдовательно, Ego есть въ одно и тоже время и дѣятельность и продуктъ дѣятельности, точно такъ какъ мысль есть и мыслительная дѣятельность и продуктъ этой дѣятельности.

Мы избавимъ пока читателя отъ дальнѣйшаго развитія этихъ логическихъ отвлеченностей. Изъ сказаннаго нами онъ можетъ составить себѣ приблизительное понятіе о методѣ Фихте, и можетъ судить до извѣстной степени о прочности основанія, на которомъ зиждется идеализмъ.

Фихте стремился доказать тожество бытія и мысли, существованія и сознанія, объекта и субъекта. Исходной точкой его доказательства было признаніе, что Ego по самому существу своему есть дѣятельность.

Отсюда выводитъ онъ въ практической части своей философіи, что истинное назначеніе человѣка не мышленіе, а дѣятельность, которая есть ни что иное, какъ реализація мышленія. «Я свободенъ,»—говоритъ онъ. Это есть откровеніе сознанія. «Я свободенъ; мое достоинство опредѣляется нетолько моей дѣятельностью, но и свободнымъ рѣшеніемъ моей воли повиноваться голосу совѣсти. Теперь вѣчный міръ предстаетъ предо мной въ бо́льшемъ блескѣ, и основные законы его порядка яснѣе представляются моему умственному зрѣнію. *Моя воля*, сокрытая въ глубинѣ моей души, есть первое звѣно цѣпи послѣдствій, проходящей чрезъ всю невидимую область духа, подобно тому какъ въ земномъ мірѣ дѣятельность, извѣстное движеніе, сообщаемое матеріи, есть первое звѣно матеріальной цѣпи причинъ и слѣдствій, проходящей чрезъ весь видимый міръ. Какъ движеніе есть дѣйствующая причина, жизненный принципъ чувственнаго міра, такъ воля есть дѣйствующая причина міра духовнаго. Я стою между двумя мірами: видимымъ, въ которомъ имѣетъ значеніе только дѣйствіе, намѣреніе же ничего не значитъ,—и невидимымъ и непостижимымъ, управляемымъ только волей. Я есмь дѣйствующая сила въ обоихъ этихъ мірахъ. Божественная жизнь, какъ только можетъ постичь ее конечный умъ, есть самообразующаяся, самопредставляющаяся воля, одѣтая для смертныхъ глазъ въ тысячи чувственныхъ формъ,—она обхватываетъ меня и всю неизмѣримую вселенную, течетъ въ моихъ жилахъ и мускулахъ, изливается въ деревьяхъ, цвѣтахъ, травѣ. Мертвая, тяжелая масса неодушевленной матеріи, наполнявшая природу, исчезла,—вмѣсто нея течетъ изъ своего безконечнаго источника вѣчная свѣтлая струя жизни и силы.

«Вѣчная Воля есть Творецъ міра, какъ и Творецъ конечнаго разума. Люди, утверждающіе, что міръ созданъ изъ массы неодушевленной матеріи, которая вѣчно останется неодушевленной и безжизненной, подобно вещи, сдѣланной человѣческими руками, не знаютъ ни міра, ни *Его*. Только Безконечный Разумъ существуетъ въ самомъ себѣ,—конечный же разумъ существуетъ въ Безконечномъ разумѣ; только въ нашихъ умахъ Онъ создалъ міръ или по крайней мѣрѣ создалъ то, чрезъ что и посредствомъ чего міръ этотъ раскрывается предъ нами. Въ его свѣтѣ мы видимъ свѣтъ и все, что онъ раскрываетъ. Великая, жизненная Воля, для которой нѣтъ имени, которую не можетъ обнять никакое представленіе! Я возношу свои мысли къ тебѣ, потому что я могу мыслить только въ тебѣ. Въ тебѣ Непостижимомъ дѣлается мнѣ понят-

нымъ мое собственное существованіе и существованіе міра, разрѣшаются всѣ проблеммы бытія и установляется наисовершеннѣйшая гармонія. Я закрываю предъ тобою свое лице и замыкаю уста.»

§ 4. Идеализмъ Фихте.

Ознакомясь съ основнымъ принципомъ идеализма Фихте, посмотримъ теперь, какимъ образомъ обходитъ онъ возраженія. Но замѣтимъ прежде, что обоготвореніе личности было самымъ естественнымъ продуктомъ такого ума, какъ умъ Фихте, и какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало духу того времени. Фихтева доктрина была плодомъ того пламеннаго, восторженнаго настроенія духа, которое охватило тогда всю Германію и сдѣлало изъ компаніи 1813 г. эпоху въ исторіи. Германіи и тогда, какъ теперь, не доставало энергической воли. У нея были арміи и этими арміями предводительствовали опытные вожди. Но изъ нихъ развѣ только пылкій Блюхеръ отличался настойчивой волей. Ихъ разбивали и разбивали. Наконецъ пораженія вызвали Германію изъ апатіи. Рядъ оскорбленій пробудилъ нѣмцевъ изъ ихъ бездѣятельности. Они возстали, чтобы сражаться за отечество,—въ рядахъ возставшихъ находился и Фихте, пытавшійся доказать и дѣломъ и словомъ, что божественность человѣка заключается въ волѣ.

На вопросъ, *какое отношеніе между объектомъ и субъектомъ*, Фихте отвѣчалъ: *объектъ и субъектъ тожественны*. Изъ этого отвѣта вытекало, что такъ какъ объектъ и субъектъ, Non-Ego и Ego, присущи знанію, и такъ какъ всѣ люди предполагаютъ, что различіе между ними есть реальное, то происхожденіе этого различія должно возникать однимъ изъ двухъ путей: или Ego производитъ Non-Ego свободно и сознательно (въ каковомъ случаѣ человѣчество никогда не признало бы различіе между ними за реальное), или же *Ego* необходимо и безсознательно *даетъ бытіе Non-Ego*.

Какъ же рѣшаетъ Фихте эту проблемму? Онъ утверждаетъ, что существованіе самого Ego *обусловливается* Non-Ego: бытіе и сознаніе — одно и тоже. Существованіе Ego условливается сознательностью этого Ego. Но сознавать свое *я* значитъ въ тоже время

сознавать и *не-я*; взаимно обусловливающіеся *я* и *не-я* совмѣстно заключаются въ актѣ сознанія. Но какимъ образомъ приписываемъ мы реальность *не-я*? Точно такъ же, какъ приписываемъ реальность *я*,— актомъ сознанія. *Не-я* заключается въ актѣ сознанія какъ *реальность*, и потому мы не можемъ принимать его за призракъ.

Посмотримъ теперь какъ разбиваетъ идеализмъ направленное противъ него остроуміе. Остряки утверждаютъ, что признать міръ за продуктъ *Ego* значитъ признать, что міръ есть призракъ; но кто же когда сомнѣвался въ реальности внѣшнихъ предметовъ,—единственно возможное сомнѣніе заключается только въ томъ, имѣютъ ли внѣшніе предметы реальность *независимо* отъ ума.

Въ сознаніи мы имѣемъ двойственный фактъ: Ego и Non-Ego, неразрывно связанные въ одно. Изъ этого мы заключаемъ, что Ego частью само обусловливаетъ себя, частью обусловливается Non-Ego. Предположимъ, что вся реальность Ego (т. е. Ego, какъ тожество субъекта съ объектомъ) представляется числомъ 10. Ego, сознавая пять своихъ частей, самымъ этимъ актомъ производитъ *отрицательно* въ самомъ себѣ остальныя пять частей. Но какъ же можетъ Ego производить отрицаніе въ самомъ себѣ? Оно производитъ его самымъ актомъ сознанія: при отдѣленіи пяти изъ десяти другія пять остаются пассивными. Слѣдовательно отрицаніе есть пассивность Ego. Въ этихъ словахъ заключается повидимому противорѣчіе: какимъ образомъ Ego, которое, какъ мы опредѣлили, есть дѣятельность, можетъ быть въ одно и тоже время и активно и пассивно? Но противорѣчіе это разрѣшается тѣмъ, что Ego есть дѣятельность, обусловливающая пассивность, и наоборотъ. Предположимъ, что абсолютная реальность есть сфера, цѣлостно заключающаяся въ Ego и имѣющая извѣстную количественность. Всякое количество, меньшее этого цѣлаго, необходимо будетъ отрицаніемъ, пассивностью. Для того, чтобы меньшее количество могло сравниваться съ цѣлымъ и такимъ образомъ противополагаться ему, между ними необходимо должно существовать какое-нибудь отношеніе; это отношеніе заключается въ идеѣ дѣлимости. Въ абсолютномъ цѣломъ нѣтъ частей; но это цѣлое можетъ быть сравниваемо съ частями и отличаемо отъ нихъ. Слѣдовательно пассивность есть часть активности, сравниваемая съ цѣлымъ. По отношенію къ

абсолютному Ego, ограниченное Ego пассивно; по отношенію другъ къ другу ограниченное Ego активно, а Non-Ego пассивно. Такимъ образомъ активность и пассивность взаимно обусловливаются.

Эти сужденія приводятъ къ гипотезѣ, что человѣчество право, приписывая объектамъ реальное существованіе, но оно не право, предполагая, что объектъ независимъ отъ субъекта,—онъ тожественъ съ субъектомъ. Поэтому общій здравый смыслъ правъ, и мы впадаемъ въ заблужденіе, только когда пытаемся выйдти за предѣлы общаго здраваго смысла и вдаемся въ философствованіе. Ошибка всѣхъ философовъ состояла не въ томъ, что они признавали *реальность* объектовъ, а въ томъ, что они признали существованіе *двухъ* различныхъ отдѣльныхъ реальностей: матеріи и духа, между тѣмъ какъ существуетъ только одна реальность подъ двойственнымъ видомъ объекта и субъекта.

И это различіе вовсе не маловажно. Если мы признаемъ дуализмъ, то намъ нѣтъ спасенія отъ скептицизма. Если мы признаемъ, что *Dinge an sich* существуютъ, что матерія существуетъ независимо отъ духа, существуетъ *per se*, то мы должны также признать, что для насъ возможно только знаніе явленій. Мы не можемъ знать Dinge an sich, а можемъ знать только ихъ вліяніе на насъ, — наше знаніе относительно и не въ состояніи обнять безусловной истины.

Но, признавая идеализмъ, мы нетолько остаемся въ согласіи съ общимъ вѣрованіемъ людей, но и подтверждаемъ его, такъ какъ оно признаетъ, что мы *познаемъ* предметы per se и что познаваемые нами предметы существуютъ. Дуалистъ заставляетъ васъ признать, что вы *не можете* знать вещи per se и что вѣра въ существованіе вещей per se есть только постулятъ разума, а не заключается *непосредственно* въ вашемъ сознаніи. Идеалистъ, напротивъ, признаетъ, что вы имѣете непосредственное знаніе вещей per se, и, слѣдовательно, открываетъ вамъ область абсолютной истины. Онъ расходится съ вами, т. е. съ общимъ вѣрованіемъ людей, только тѣмъ, что утверждаетъ, что эти вещи, непосредственно познаваемыя вами, составляютъ часть васъ самихъ и что непосредственное знаніе только *потому* и возможно, *что* мы и эти вещи неразрывно связаны.

«Но,—говоритъ реализмъ—я знаю, что объекты существуютъ совершенно независимо отъ *меня*. Я не создаю ихъ. Я нахожу ихъ *внѣ* себя. Если, посмотрѣвъ на дерево, я отвернусь, или закрою глаза, то образъ дерева исчезнетъ во мнѣ, само же дерево останется.»

—«Нѣтъ,—возражаетъ идеализмъ,—само дерево не останется: дерево есть только феноменъ, или собраніе феноменовъ, оно есть представленіе, а всѣ представленія субъективны. Вы утверждаете, какъ несомнѣнную истину, что *представленія* отдѣльны отъ *объектовъ*. Но отдѣльны ли они? Въ этомъ-то и заключается вопросъ, а вы начинаете прямо съ того, что предрѣшаете его. Будемъ осмотрительны. Что такое объектъ,—дерево, напримѣръ? Скажите мнѣ, что говоритъ вамъ объ этомъ ваше сознаніе. Я спрашиваю васъ, чтобъ вы мнѣ сказали фактъ, самый фактъ, а не *выводъ* изъ него. Не тожественъ ли *объектъ* (дерево) съ вашимъ *представленіемъ* (деревомъ)? Что такое дерево? Не есть ли это только названіе вашего представленія? Не говоритъ ли вамъ ясно ваше сознаніе, что форма, цвѣтъ, плотность, запахъ дерева находятся *въ васъ* самихъ, что они суть ощущенія вашего субъекта?»

—«Я согласенъ съ этимъ,—отвѣчаетъ реализмъ,—но хотя форма, цвѣтъ и т. д. и находятся *во мнѣ*, они произведены во мнѣ чѣмъ-то находящимся *внѣ меня*. Сознаніе ясно говоритъ мнѣ это.»

—«Дѣйствительно ли ваше сознаніе говоритъ вамъ это? Увѣряю васъ, что сознаніе ваше лишено способности сказать это вамъ. Оно можетъ говорить вамъ только объ измѣненіяхъ, которыя происходятъ въ немъ самомъ; оно не можетъ выйти за предѣлы самого себя, чтобъ сказать вамъ что-нибудь о томъ, что производитъ эти измѣненія.»

—«Но я неодолимо вынуждаюсь вѣрить,—говоритъ реализмъ,—въ существованіе предметовъ внѣ меня, и эта вѣра истинна, потому что неодолима.»

—«Постойте! вы слишкомъ спѣшите,—возражаетъ идеализмъ;— ваша вѣра есть совсѣмъ не то, какъ вы ее описываете. Вы не вынуждаетесь неодолимо вѣрить, что существуютъ вещи внѣ васъ, т. е. что существуетъ нѣчто находящееся подъ феноменами и долженствующее вѣчно оставаться неизвѣстнымъ. Это не истинктивная вѣра, а философскій выводъ. Ваша вѣра состоитъ только въ томъ, что извѣстные

предметы, имѣющіе цвѣтъ, запахъ, протяженіе, вкусъ, плотность, существуютъ, и это совершенно вѣрно. Но что они существуютъ внѣ васъ,—это уже не есть ваша вѣра, а вашъ выводъ, и выводъ весьма поспѣшный. Вѣдь вы согласились уже, что цвѣтъ, запахъ, вкусъ, протяженіе и пр. суть только измѣненія вашего чувствующаго существа, но если они существуютъ *въ* васъ, какъ же могутъ они существовать *внѣ* васъ? Они и не существуютъ внѣ васъ; они только кажутся вамъ существующими внѣ васъ вслѣдствіе объективности, которую вашъ умъ придаетъ вашимъ ощущеніямъ.» (*)

«Попробуйте представить себѣ объектъ, какъ нѣчто большее, чѣмъ простой синтезъ ощущеній. Вы этого не можете. Конечно, вы можете сдѣлать выводъ, что существуетъ *субстратъ* феноменовъ, хотя и неизвѣстный, непознаваемый. Но на чемъ же основывается вашъ выводъ? На невозможности представить себѣ существованіе качествъ, протяженія, цвѣта и пр., независимо отъ какой-либо сущности, *которой* бы они служили качествами. Эта невозможность только кажущаяся. Качества не нуждаются въ объективномъ субстратѣ, такъ какъ у нихъ есть *субъективный* субстратъ: они суть измѣненія ощущающаго субъекта, и синтезъ этихъ измѣненій есть единственный субстратъ, въ которомъ они нуждаются. Это можно доказать и другимъ путемъ. Качества объекта, какъ это всѣ признаютъ, суть измѣненія субъекта: они только *приписываются* внѣшнимъ объектамъ, существованіе же ихъ зависитъ отъ субъекта; а между тѣмъ, чтобъ объяснить ихъ существованіе, утверждаютъ, что должно существовать неизвѣстное внѣшнее нѣчто, какъ субстанція. Но очевидно, что если эти качества субъективны, если существованіе ихъ обусловливается субъектомъ, то нѣтъ необходимости ни въ какомъ объектѣ для объясненія ихъ существованія.» Вотъ какими доводами можетъ идеализмъ защищаться отъ нападковъ реализма.

Мы надѣемся, что форма, въ какой мы изложили принципы Фихте, не введетъ читателя въ заблужденіе и онъ не приметъ насъ за послѣдователей Фихте. Мы приняли эту форму для того, чтобъ изложить ученіе нѣмецкаго философа своими словами, такъ какъ изложеніе самого Фихте до такой степени отвлеченно, что его трудно понимать.

(*) Въ этомъ пунктѣ рѣзко выступаетъ различіе между Берклеемъ и Фихте. Первый утверждалъ, что объекты *существуютъ* независимо отъ *Ego*, но *не* независимо отъ міроваго духа. Идеализмъ Фихте есть *эгоизмъ*, а идеализмъ Берклея—теологическій идеализмъ.

Строго говоря, мы могли бы пройдти молчаніемъ прочія доктрины Фихте и ограничиться изложеніемъ его идеализма. Задача нашего труда ничего болѣе отъ насъ не требуетъ, такъ какъ идеализмъ составляетъ основу всѣхъ прочихъ доктринъ этого философа и есть именно та его доктрина, которая составила эпоху въ нѣмецкой философіи и которою слѣдовательно опредѣляется его историческое значеніе. Но мы были бы несправедливы по отношенію къ Фихте и ввели бы читателя въ заблужденіе, еслибъ ограничились только изложеніемъ идеализма и не остановили бы вниманія на нравственной системѣ, которой онъ послужилъ основой. Фихтевъ идеализмъ самъ по себѣ, какъ идеализмъ, повидимому, не болѣе, какъ остроумный парадоксъ, и, чтобъ справедливо оцѣнить его, необходимо видѣть его въ примѣненіи. (*)

§ 5. Идеализмъ Фихте въ примѣненіи.

Ego по самому существу своему есть *дѣятельность*, и слѣдовательно свободно. Но эта свободная дѣятельность терялась бы въ безконечности, оставалась бы безъ сознанія, безъ бытія, еслибъ не встрѣчала *препятствія*. Въ усиліяхъ побѣдить это препятствіе Ego упражняетъ свою волю, сознаетъ нѣчто, отличное отъ него самого, и *вслѣдствіе этого* сознаетъ себя. Но противодѣйствіе ограничиваетъ

(*) Читатель, желающій ближе ознакомиться съ ученіемъ Фихте, долженъ обратиться къ его «*Wissenschafslehre*» или къ «*Bestimmung des Menchen*». Послѣднее написано популярнѣе, чѣмъ первое. Оба эти сочиненія переведены на французскій языкъ. Первое перевелъ Paul Grimblot подъ заглавіемъ «*Doctrine de la Science*», а второе — Barchou de Penhoen, подъ заглавіемъ «*Destination de l'homme*». Послѣднее есть также въ англійскомъ переводѣ Перси Синнетта (Percy Sinneth).

свободу, а между тѣмъ Ego, какъ дѣятельность, по самому существу своему свободно и неодолимо влечется къ пользованію полной свободой. Эта ищущая простора сила, которая побуждаетъ Ego стремиться къ полному реализированію себя и ассимилированію себѣ Non-Ego,—эта сила, насколько она не реализирована, составляетъ *цѣль* человѣческаго существованія, есть долгъ человѣка.

Здѣсь уже начинаетъ выказываться различіе Фихтевой школы съ обыкновенными школами нравственности. Долгъ не есть нравственное обязательство, которое мы могли бы признать или отвергнуть; это есть пульсъ, бьющійся въ самомъ сердцѣ человѣка, сила, присущая человѣческому организму. Чѣмъ полнѣе реализація этой силы, тѣмъ совершеннѣе человѣкъ.

Свѣтъ существуетъ не потому, что мы воображаемъ его, а потому, что мы вѣримъ ему. Пусть скептицизмъ отвергаетъ всякую реальность, сколько ему угодно. Человѣкъ самой природой своей вынуждается реализировать свое существованіе дѣйствіями. Назначеніе наше—не мышленіе, а дѣятельность. Человѣкъ рождается не для того, чтобы думать надъ своими мыслями, но чтобы проявлять ихъ, давать имъ бытіе. Внутри насъ существуетъ нравственный міръ. Наше назначеніе переносить этотъ міръ внаружу. Такимъ образомъ мы создаемъ міръ. Чѣмъ обусловливается существованіе? Какимъ образомъ мысль становится бытіемъ? Чрезъ реализацію ея, какъ объекта. Ego, *какъ субъектъ только*, не существуетъ; въ своемъ значеніи субъекта оно есть только возможность къ существованію, существованіе in potentia. Чтобъ существовать, оно должно реализоваться, должно стать *субъектъ-объектомъ*.

Замѣтьте выводъ: такъ какъ нравственный міръ заключается въ насъ самихъ и такъ какъ только отъ насъ самихъ и только отъ однихъ насъ зависитъ его реализація, то мы должны сосредоточить все свое вниманіе на самихъ себѣ. Реализація нравственнаго міра есть реализація насъ самихъ. Если мы хотимъ *быть*, если мы хотимъ имѣть реальное бытіе, то должны развиваться въ непрестанныхъ усиліяхъ осуществить прекрасное, полезное, доброе. Человѣкъ нравственъ въ силу настоятельной потребности собственной природы. Быть добродѣтельнымъ не значитъ повиноваться какому-нибудь внѣшнему закону, а значитъ выполнять законъ

внутренній: это повиновеніе не есть рабство, а свобода; мы при этомъ не жертвуемъ ни частичкой нашей свободы какой-либо силѣ, а только реализируемъ нашу внутреннюю присущую намъ силу быть свободными.

Жизнь есть борьба. Свободный духъ человѣка ограниченъ, несовершененъ, потому что конеченъ; но онъ непрестанно борется, чтобы подчинить себѣ то, что ему противится, онъ непрестанно стремится къ безконечности. Обманутый въ своихъ надеждахъ, онъ иногда приходитъ въ уныніе, но не надолго. Въ сердцѣ человѣка бьетъ родникъ неисчерпаемой энергіи; предъ нимъ постоянно носится идеалъ и онъ непрестанно стремится къ достиженію идеала.

Человѣкъ сознаетъ, что онъ свободенъ, сознаетъ также, что его собратія свободны. Поэтому онъ обязанъ обращаться съ людьми какъ съ существами, преслѣдующими одинаковую съ нимъ цѣль; слѣдовательно индивидуальная свобода должна составлять принципъ всякаго правительства: изъ этого Фихте выводитъ свою политическую систему.

А что же говоритъ Фихте о Богѣ. Его, какъ извѣстно, обвиняли въ атеизмѣ. Посмотримъ, каковы его мнѣнія объ этомъ предметѣ. Въ отвѣтѣ на взведенное на него обвиненіе въ атеизмѣ онъ излагаетъ свои воззрѣнія, хотя довольно туманно, но совершенно положительно. (*) Богъ создалъ міръ изъ инертной матеріи,—очевидность плана въ этомъ созданномъ мірѣ наводитъ насъ на мысль о разумномъ создателѣ: таковъ общепринятый взглядъ. Но Фихте не могъ согласиться съ подобнымъ взглядомъ. Вопервыхъ, то, что мы называемъ міромъ, есть только воплощеніе нашего долга (*unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht*). Міръ есть объективное существованіе Ego: мы, такъ сказать,—создатели міра. Такой взглядъ очень *походитъ* на атеизмъ, особенно при неполномъ пониманіи системы Фихте; а между тѣмъ это во всякомъ случаѣ не болѣе какъ акосмизмъ.

Фихте не могъ также признать очевидность плана; планъ есть простой выводъ ума, примѣнимъ только къ конечнымъ, преходящимъ предметамъ, но совершенно непримѣнимъ къ безконечнымъ: самое по-

---

(*) *Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus.*

нятіе о планѣ есть понятіе субъективное. (*) «Въ Бога,—говоритъ Фихте,—слѣдуетъ *вѣровать*, о немъ нельзя *умозаключать*. Вѣра есть основа всякаго убѣжденія, и научнаго и нравственнаго. Отчего вы вѣрите въ существованіе міра? Міръ этотъ есть только воплощеніе того міра, который вы носите въ себѣ самихъ, а между тѣмъ вы вѣрите въ него. Точно также и Богъ существуетъ въ вашемъ сознаніи и вы вѣрите въ него. Онъ есть нравственный порядокъ (*moralische Ordnung*) міра: такимъ и только такимъ знаемъ мы его. Пытаясь приписать ему разумъ или личность, мы необходимо впадаемъ въ антропоморфизмъ. Богъ безконеченъ: поэтому онъ находится за предѣлами нашего *знанія*, которое можетъ обнять только конечное, но онъ не за предѣлами нашей *вѣры*. (**)

Своими усиліями исполнить свой долгъ, и такимъ образомъ реализировать доброе и прекрасное, мы стремимся къ Богу, мы живемъ до нѣкоторой степени жизнью Бога. Слѣдовательно истинная религія есть реализація міроваго разума. Еслибъ мы были всѣ совершенно свободны, мы были бы едины, потому что есть только одна свобода. Еслибъ у насъ были у всѣхъ одинакія убѣжденія, законъ каждаго былъ бы закономъ всѣхъ, потому что у всѣхъ была бы одна воля. Этого мы домогаемся; къ этому стремится человѣчество.

Зерно мистицизма, заключающееся въ этомъ ученіи, было вполнѣ развито нѣкоторыми изъ послѣдователей Фихте, хотя онъ самъ тщательно избѣгалъ мистическаго толкованія. Перейдемъ теперь къ взгляду Фихте на философію исторіи.

Историкъ выполняетъ только половину требуемой задачи. Онъ разсказываетъ событія какой-нибудь эпохи въ ихъ послѣдовательномъ порядкѣ и въ томъ видѣ, какъ они совершались; но онъ не можетъ быть увѣренъ, что не опустилъ нѣкоторыхъ изъ этихъ событій, что поставилъ каждое событіе на должномъ мѣстѣ и придалъ надлежащее ему значеніе. Философъ долженъ дополнить этотъ неполный методъ. Онъ долженъ создать идею эпохи, идею апріористическую, независимую отъ опыта, долженъ представить эту идею постоянно преобладающей надъ всей эпохой, проявляющейся во всей совокупности фактовъ которые составляютъ ея воплощеніе. Міръ есть ни что иное, какъ воплощеніе Ego. Эпоха есть воплощеніе идеи.

(*) Тамъ же, p. 43.
(**) Sittenlehre, pp. 189, 194.

Каждая эпоха имѣетъ присущую ей идею. Эта идея опредѣляется идеями предшествовавшихъ ей эпохъ и опредѣляетъ идеи послѣдующихъ. Изъ этого мы заключаемъ, что движеніе идей, или исторія міра, совершается согласно извѣстному *плану*. Философъ долженъ обнять этотъ планъ во всей его цѣлостности, чтобы вывести изъ него идеи главныхъ эпохъ въ исторіи человѣчества, нетолько прошедшихъ, но и будущихъ.

Прежде всего представляется рѣшить вопросъ: въ чемъ состоитъ основной планъ міра? или другими словами, придерживаясь выраженій Фихте: въ чемъ заключается основная идея, которую человѣчество реализируетъ?

Эта идея есть идея долга. Выражаясь конкретно, эта идея есть установленіе такихъ взаимныхъ отношеній между людьми, чтобъ полная свобода каждаго была совмѣстима съ свободой всѣхъ.

Въ силу этого воззрѣнія исторія можетъ быть раздѣлена на двѣ главныя эпохи. Въ первую эпоху общественныя отношенія еще не установлены на основаніяхъ разума, а во вторую эпоху они нетолько установлены на разумѣ, но и установлены вполнѣ сознательно.

Не трудно доказать, что человѣчество существуетъ только для послѣдовательной и постоянной реализаціи требованій разума. Но иногда человѣчество сознаетъ, что́ совершаетъ и почему; иногда же оно повинуется слѣпому инстинкту. Въ послѣднемъ случаѣ, т. е. въ первыя эпохи земнаго существованія человѣчества, разумъ хотя и не проявляется ясно, сознательно, но тѣмъ неменѣе существуетъ. Въ эти первыя эпохи онъ проявляется какъ инстинктъ, принимаетъ форму естественнаго закона, есть не болѣе какъ темное, неясное чувство. Разумъ же, проявляющійся какъ разумъ, одаренъ сознаніемъ себя самого и своихъ дѣйствій. Такое его проявленіе составляетъ вторую эпоху.

Но человѣчество не сразу переходитъ изъ первой эпохи во вторую. Разумъ проявляется сперва въ отдѣльныхъ личностяхъ, въ великихъ людяхъ, которые въ силу этого пріобрѣтаютъ власть надъ дру-

гими. Они являются просвѣтителями своего времени; задача ихъ поднять массу до своего уровня. Такимъ образомъ инстинктъ постоянно ослабѣваетъ. Мѣсто инстинкта заступаетъ разумъ. Является наука. Нравственность становится наукой. Взаимныя отношенія между людьми установляются все согласнѣе и согласнѣе съ требованіями разума.

Вся жизнь человѣчества имѣетъ пять періодовъ: 1) Преобладаніе инстинкта надъ разумомъ, это—первобытныя времена. 2) Общій инстинктъ уступаетъ мѣсто внѣшней господствующей власти: это вѣкъ ученій, которыя не въ состояніи убѣдить и употребляютъ силу, чтобъ установить слѣпую вѣру, требуя безусловнаго повиновенія; это—вѣкъ, въ который возникаетъ зло. 3) Власть, господствовавшая въ предшествующую эпоху, слабѣетъ и расшатывается подъ постоянными нападками разума: это есть эпоха скептицизма и распущенности. 4) Разумъ сознаетъ себя, истина заявляетъ себя и развивается наука разума: это есть начало того совершенства, которое человѣчеству суждено достигнуть. 5) Наука разума примѣняется; человѣчество сообразуется во всемъ съ идеаломъ: это есть эпоха искусства, послѣдній терминъ исторіи человѣчества.

Этотъ краткій очеркъ системы Фихте даетъ достаточно понятія, какое мѣсто занимаетъ Фихте въ длинномъ ряду европейскихъ мыслителей, разработывавшихъ съ такой настойчивостью блестящую руду метафизики. Мы надѣемся даже, что этотъ очеркъ нетолько можетъ подстрекнуть любознательность читателя, занимающагося метафизикой, но и даетъ достаточно общее понятіе о всей системѣ для пониманія ея подробностей.

ГЛАВА II.

Шеллингъ.

§ 1. Жизнь Шеллинга.

Фридрихъ Вильгельмъ Іосифъ Шеллингъ родился въ Леонбергѣ (въ Виртембергѣ) 27 января 1775 г. Въ Тюбингенскомъ университетѣ онъ познакомился съ Гегелемъ и между ними завязалась прочная и плодотворная дружба. Въ Лейпцигѣ онъ изучалъ медицину и философію. Въ философіи онъ былъ ученикомъ Фихте, и впослѣдствіи замѣстилъ своего учителя на каѳедрѣ Іенскаго университета. Лекціи, читанныя имъ въ Іенѣ, имѣли громадный успѣхъ. Въ 1807 г. онъ былъ сдѣланъ членомъ Мюнхенской академіи наукъ. Въ Баваріи онъ пріобрѣлъ почести, деньги, дворянское званіе и жилъ тамъ до 1842 г., когда прусскій король пригласилъ его въ Берлинъ. Здѣсь онъ занялъ каѳедру, которую нѣкогда занималъ Гегель.

Его появленіе въ Берлинѣ послужило сигналомъ къ ожесточенной полемикѣ. Всѣ Гегельянцы взялись за оружіе. На Шеллинга посыпались памфлеты, наполненные личностями и діалектикой, но повидимому всѣ эти памфлеты не произвели большаго дѣйствія. Его враги наконецъ устали кричать и онъ спокойно продолжалъ свои лекціи. Въ 1845 г. авторъ этой книги посѣщалъ его лекціи о миѳологіи, кото-

рыя онъ читалъ предъ многочисленной аудиторіей, и имѣлъ удовольствіе слышать его въ непринужденныхъ частныхъ бесѣдахъ, въ которыхъ онъ выказывалъ богатый запасъ самаго разнообразнаго знанія. Онъ былъ умственно такъ силенъ, что хотя въ то время 70-лѣтняя жизнь уже совершенно убѣлила его голову, но, казалось, ему еще долго оставалось жить; и въ самомъ дѣлѣ онъ прожилъ послѣ того еще 9 лѣтъ, продолжая внушать уваженіе всѣмъ, кто его зналъ. Онъ умеръ 20 августа 1854 г.

§ 2. Ученіе Шеллинга.

Шеллинга часто называютъ нѣмецкимъ Платономъ. Конечно, въ подобныхъ сравненіяхъ, даже самыхъ ошибочныхъ, всегда можетъ найтись бо́льшая или мѐньшая частичка истины. Произведенія Шеллинга безспорно отличаются большой силой воображенія и весьма тонкой діалектикой; но если этого достаточно, чтобъ называться Платономъ, то въ такомъ случаѣ мы можемъ указать сотни другихъ философовъ, которые также заслуживаютъ это названіе. Что же касается до доктринъ Шеллинга, то онѣ имѣютъ весьма мало сходства съ доктринами его мнимаго прототипа. Любопытно, что голова Шеллинга чрезвычайно походила на голову Сократа; она не была такъ безобразна, но въ общихъ чертахъ замѣчалось большое сходство.

Шеллинга можно назвать систематизаторомъ пантеистическихъ стремленій. Эти стремленія болѣе или менѣе существовали всегда, но въ его время были въ Германіи особенно сильны. Неправильно было бы считать ихъ исключительнымъ порожденіемъ мистицизма. Мы ихъ находимъ и у яснаго Гете, и у мистическаго Новалиса. Пантеизмъ составляетъ, повидимому, естественный исходъ, къ которому тѣмъ или другимъ путемъ приводитъ почти каждая философія религіи, строго доведенная до послѣднихъ своихъ результатовъ. У нѣмцевъ и въ сферѣ поэзіи и въ сферѣ умозрѣній онъ всегда проявлялся съ большимъ постоянствомъ, чѣмъ у какого-либо другаго европейскаго народа. Всѣ германскіе поэты, артисты, музыканты, мыслители были болѣе или менѣе пантеисты. Понятно, что попытка Шеллинга дать пантеизму

научную основу должна была встрѣтить въ Германіи сильное сочувствіе.

Намъ представляется здѣсь случай указать еще разъ на сходство въ историческомъ отношеніи новѣйшей германской философіи съ философіей александрійской школы. И та и другая одинаково признавали разумъ неспособнымъ рѣшить философскія проблеммы, и для рѣшенія этихъ проблеммъ обращались къ высшей способности. Плотинъ называлъ эту высшую способность *экстазомъ*, а Шеллингъ называлъ ее *интелектуальнымъ созерцаніемъ*. По ученію Плотина экстазъ не есть такая способность, которой бы обладали всѣ люди и обладали бы ей постоянно, — ее имѣютъ только немногіе и притомъ не всегда, а только временами. Шеллингово интеллектуальное созерцаніе также не есть способность, общая всѣмъ людямъ,—ею одарены только немногіе избранные—она есть способность философствовать. Шеллингъ съ презрѣніемъ говоритъ о людяхъ, не понимающихъ высшихъ истинъ философіи. «И въ самомъ дѣлѣ, — восклицаетъ онъ, — я не вижу, зачѣмъ философіи обращать какое-либо вниманіе на неспособность. Лучше уединить философію отъ всѣхъ обыкновенныхъ путей и такъ отдѣлить ее отъ обыкновеннаго знанія, чтобъ ни одинъ изъ этихъ путей не приводилъ къ ней. Философія начинается тамъ, гдѣ кончается обыкновенное знаніе.» (*) Высшія истины науки не могутъ быть доказаны,—онѣ должны быть постигаемы; совершенно безполезно доказывать ихъ человѣку, который ихъ не постигаетъ; о такомъ человѣкѣ остается только сожалѣть.

Мы были бы, можетъ быть, ближе къ истинѣ, еслибъ назвали Шеллинга не нѣмецкимъ Платономъ, а нѣмецкимъ Плотиномъ. Но мы считаемъ подобныя параллели совершенно безплодными и имѣемъ совершенно иную цѣль, сравнивая основныя положенія этихъ двухъ философовъ. Наша цѣль—«указать мораль», указать, что одни и тѣ же заблужденія повторяются въ исторіи и что труды столькихъ столѣтій не подвинули человѣческій умъ въ этомъ направленіи ни на одинъ шагъ.

(*) *Neue Zeitschrift für s eculative Pysik*, t. II, p. 34.

Мы остановимъ теперь наше вниманіе на отношеніи доктринъ Шеллинга къ доктринамъ Фихте.

Идеализмъ Фихте чисто субъективный. Объектъ имѣетъ реальность, но вполнѣ зависитъ отъ субъекта. Какъ бы ни старались, мы не можемъ отдѣлить объектъ отъ субъекта, не можемъ представить себѣ существованіе объекта, не отожествляя его съ субъектомъ. Если мы даже допустимъ, что законы нашего ума заставляютъ насъ постулировать неизвѣстное нѣчто, нуменъ, составляющій субстанцію явленій, то что же такое будетъ этотъ постулатъ, какъ не актъ ума, актъ вполнѣ субъективный? Необходимость постулата есть умственная необходимость. Non-Ego есть продуктъ Ego.

Таково ученіе Фихте. Въ немъ заключается неоспоримый принципъ: тожество объекта и субъекта въ знаніи. (*) Шеллингъ призналъ этотъ принципъ, но онъ не призналъ вывода, не хотѣлъ помириться съ ничтожествомъ внѣшняго міра и, не отрицая тожества объекта съ субъектомъ, искалъ другаго выхода. Вотъ ходъ его идей:

Мы такъ же твердо вѣримъ въ бытіе объективнаго міра, какъ и въ бытіе міра субъективнаго: оба эти міра сосуществуютъ въ актѣ сознанія. Мы не можемъ сознавать наше собственное бытіе, не соединяя его въ тоже время неразрывнымъ образомъ съ какимъ-либо другимъ бытіемъ, отличнымъ отъ насъ самихъ. Равнымъ образомъ, мы не можемъ сознавать бытіе чего-либо внѣ насъ, не связывая его неразрывно съ сознаніемъ самихъ себя. Изъ этого мы заключаемъ, что оба міра существуютъ не раздѣльно, не независимо другъ отъ друга, а въ высшемъ отожествленіи. Фихте говорилъ, что Ego создаетъ Non-Ego. Шеллингъ же говоритъ, что Ego и Non-Ego равно реальны и отожествляются въ абсолютѣ.

Знаніе необходимо должно быть знаніемъ чего-либо. Слѣдовательно оно необходимо предполагаетъ соотвѣтствующее бытіе. Знаніе безъ по-

(*) Этотъ принципъ составляетъ, такъ сказать, крѣпость идеализма и крѣпость неприступную, пока люди въ своихъ сужденіяхъ будутъ исходить изъ того предположенія, что истинное въ знаніи человѣческомъ одинаково истинно и въ *фактѣ*, что каковы вещи кажутся *намъ*, таковы онѣ суть *per se*. Но безъ этого предположенія философія невозможна.

знаваемаго объекта есть пустая форма, не имѣющая содержанія. Знаніе и бытіе соотносительны; они неразлучны, постоянно пребываютъ въ отожествленіи. Представить себѣ познаваемый объектъ безъ познающаго субъекта точно такъ же невозможно, какъ невозможно представить себѣ познающій субъектъ безъ познаваемаго объекта.

Природа есть видимый духъ; духъ есть невидимая природа: (*) абсолютный идеалъ есть въ тоже время абсолютная реальность.

Слѣдовательно философія имѣетъ двѣ первичныя проблеммы. Проблемма трансцендентальной философіи—создать природу изъ данныхъ разума, объектъ изъ субъекта. Задача философіи природы—создать разумъ изъ данныхъ природы, субъектъ изъ объекта. (**) Какимъ же образомъ можемъ мы созидать одно изъ другаго? Фихте училъ, что созиданіе это должно совершаться чрезъ принципъ тожества объекта и субъекта, причемъ производитель и продуктъ находятся въ постоянномъ противорѣчіи, а между тѣмъ всегда составляютъ единое. Производитель (*Thätigkeit*) есть дѣятельность въ дѣйствіи; это есть сила, саморазвивающаяся во всѣ вещи. Продуктъ есть дѣятельность, выразившаяся и окрѣпшая въ фактѣ, но всегда готовая снова перейти въ дѣйствіе. Такимъ образомъ міръ есть лишь колебаніе борящихся силъ въ сферѣ абсолюта.

Въ чемъ же заключается различіе между Шеллингомъ и Фихте, такъ какъ оба они одинаково признаютъ, что продуктъ (объектъ) есть выразившаяся дѣятельность Ego? Различіе между ними въ томъ, что по системѣ Фихте Ego конечно,—оно есть человѣческая душа; по системѣ же Шеллинга Ego есть абсолютъ, безконечное, то Все, которое Спиноза называлъ субстанціей, и этотъ абсолютъ проявляется въ двухъ формахъ: въ формѣ Ego и въ формѣ Non-Ego, какъ природа, и какъ духъ.

Ego производитъ Non-Ego, но не своей собственной силой, не изъ своей собственной природы; всемірная природа дѣйствуетъ *въ насъ*,

(*) Наши читатели узнаютъ въ этомъ любимое выраженіе Кольриджа, многія изъ замѣчаній котораго, прославившіяся въ настоящее время, взяты verbatim у Шеллинга и двухъ Шлегелей.

(**) *System des Transcendentalen Idealismus*, p. 7.

производитъ все существующее *внѣ* насъ и самосознается въ насъ. Души людей суть безчисленные индивидуальные глаза, которыми безконечный Духъ-міръ созерцаетъ самого себя.

Что такое Ego? Оно тожественно акту, который дѣлаетъ его объектомъ самого себя. Когда я говорю «Я самъ», когда я составляю понятіе о моемъ Ego, что это такое, если не Ego, становящееся объектомъ самого себя? Итакъ сознаніе можно опредѣлить какъ объектированіе Ego. Примѣнимъ это къ абсолюту. Абсолютъ также самосознается и для этого реализируется объективно. Послѣ этого дѣлаются понятны слова Шеллинга: «Слѣпыя и безсознательныя произведенія природы суть ни что иное, какъ ея неудавшіяся попытки стать объектомъ (*sich selbst zu reflectiren*); такъ-называемая мертвая природа есть незрѣлый разумъ. Цѣль усилій природы, т. е. полное самообъектированіе природы, достигается посредствомъ высшей и послѣдней степени рефлексіи въ человѣкѣ, т. е. въ *разумѣ*. Здѣсь природа возвращается сама въ себя и раскрываетъ свое тожество съ тѣмъ, что мы познаемъ въ насъ, какъ объектъ и субъектъ.» (*)

Въ другомъ мѣстѣ Шеллингъ опредѣляетъ функцію разума съ большей ясностью. Онъ сравниваетъ абсолютъ съ магнитомъ. Какъ въ магнитѣ одинъ и тотъ же принципъ раздѣляется на сѣверный и южный полюсъ, центръ которыхъ есть безразличная точка, такъ точно абсолютъ раздѣляется на реальность и идеалъ и пребываетъ въ этомъ раздѣленіи какъ абсолютное безразличіе. (**) Какъ въ магнитѣ каждая точка есть сама по себѣ магнитъ, имѣетъ свой сѣверный и свой южный полюсъ и свою безразличную точку, такъ и во вселенной индивидуальныя разнообразія суть разнообразія вѣчнаго Единаго. Человѣкъ есть микрокосмъ.

Разумъ есть точка безразличія. Кто возвышается до нея, тотъ возвышается до реальности вещей (*Zum wahren Anisch*); эта реальность и заключается именно въ безразличіи объекта и субъекта. Итакъ

(*) *System des Transcendentalen Idealismus*, p. 5.

(**) На этомъ основаніи философію Шеллинга часто называютъ философіей безразличія.

основа философіи есть основа разума; ея знаніе есть знаніе вещей, какъ онѣ суть, т. е. какъ онѣ суть въ разумѣ. (*)

Духъ Плотина воскресаетъ въ этихъ выраженіяхъ. Въ нихъ мы находимъ всю суть Александрійской школы. Интеллектуальное созерцаніе, посредствомъ котораго мы обнимаемъ абсолютъ, какъ уже было замѣчено прежде, есть только другая форма экстаза александрійцевъ. Шеллингъ понималъ, что абсолютъ, какъ безконечное, не можетъ быть познаваемъ подъ условіями конечнаго, не познаваемъ въ личномъ сознаніи. Какимъ же образомъ можетъ онъ быть познаваемъ? Посредствомъ высшей способности, которая постигаетъ тожество объекта и субъекта, постигаетъ абсолютъ, какъ абсолютъ, въ которомъ всякое различіе разрѣшается въ безразличіе.

Шеллингова система представляетъ три отдѣла: философія природы, трансцендентальная философія и философія абсолюта.

Шеллинговы умозрѣнія о природѣ встрѣтили громкія рукоплесканія въ Германіи. Въ нихъ много ума, но у нихъ нѣтъ метода, они недоступны провѣркѣ. Интересующійся этими умозрѣніями долженъ обратиться къ «*Zeitschrift für speculative Physik*» и «*Ideen zu einer Philosophie der Natur*». Слѣдующіе примѣры покажутъ намъ ихъ характеръ. (**)

Субъектъ и объектъ тожественны; ихъ абсолютное тожество есть абсолютное цѣлое, называемое вселенной. Между ними возможно только *количественное* различіе, и притомъ это количественное различіе возможно только въ индивидуальныхъ существованіяхъ, такъ какъ абсолютное тожество есть количественное безразличіе объекта и субъекта и существуетъ только подъ этой формой. Еслибъ мы могли познать все, что существуетъ, и познать это все въ его цѣлостности, то мы увидѣли бы полное количественное равенство. Только съ отдѣленіемъ индивидуальнаго отъ безконечнаго и про-

---

(*) *Zeitschrift für speculative Physik*, т. II.

(**) Читатель не долженъ роптать на насъ, если не пойметъ послѣдующаго изложенія доктринъ Шеллинга. Нѣмецкая философія не отличается понятностью. Мы только переводимъ слова Шеллинга и не беремъ на себя разъяснять ихъ туманность.

исходитъ количественное различіе. Это различіе между субъектомъ и объектомъ есть основа всего конечнаго; а съ другой стороны количественное безразличіе объекта и субъекта есть безконечность.

Всякое различіе условливается какой-либо силой (потенціей), а абсолютъ есть тожество всѣхъ потенцій. Всякая матерія въ первоначальномъ своемъ состояніи есть жидкость. Тяжесть есть потенція, посредствомъ которой дѣйствуетъ сила притяженія и расширенія, какъ основа реальности матеріи. Тяжесть есть первая потенція, свѣтъ—вторая потенція. Свѣтъ есть внутренняя интуиція природы, а тяжесть ея внѣшняя интуиція. Прозрачность есть тожество свѣту. Теплота не присуща самой природѣ свѣта, а есть только *modus existendi* свѣта. На Ньютоново ученіе о свѣтѣ Шеллингъ смотритъ съ презрѣніемъ. По его мнѣнію оно построено на нелогическихъ выводахъ, противорѣчитъ само себѣ, приводитъ къ безконечнымъ нелѣпостямъ. Замѣтимъ однако, что хотя Шеллингъ и называетъ ученіе Ньютона нелѣпымъ, однако оно привело людей ко многимъ открытіямъ и легло въ основу дальнѣйшихъ успѣховъ науки, между тѣмъ какъ Шеллингово ученіе о свѣтѣ не привело ни къ чему, кромѣ споровъ. Тоже должны мы сказать и о Шеллинговомъ объясненіи электричества: даже допустивъ, что оно вѣрно, мы все-таки должны признать его совершенно безполезнымъ. Оно недоступно провѣркѣ и не допускаетъ примѣненія, однимъ словомъ совершенно безплодно.

Правда, въ «*Натурфилософіи*» Шеллинга встрѣчаются нѣкоторыя общія идеи, которыя нетолько близко подходятъ къ воззрѣніямъ, выработаннымъ положительной наукой, но и послужили могущественнымъ стимуломъ для многихъ умовъ въ ихъ научныхъ изысканіяхъ. Напр. общій законъ полярности, который Шеллингъ считаетъ (*) всемірнымъ закономъ природы, подтверждается въ физикѣ и химіи, хотя въ настоящее время ни одинъ химикъ не признаетъ мнимаго отношенія между жаромъ и кислородомъ, на которомъ Шеллингъ основываетъ всѣ атомистическія перемѣны. Точно также во второй части «*Натурфилософіи*», гдѣ Шеллингъ строитъ теорію органической

(*) *Von der Weltseele*, p. 25.

жизни, попадаются нѣкоторыя общія идеи, повидимому совершенно свѣтлыя, но служащія имъ основаніемъ частныя идеи очевидно ложны. Шеллингъ утверждаетъ, что прозябаніе и жизнь суть продукты химическаго дѣйствія: первое состоитъ въ постоянномъ раскисленіи, вторая же въ постоянномъ окисленіи,—и что какъ только прекращается это химическое дѣйствіе, сейчасъ же наступаетъ смерть, ибо живыя существа существуютъ только въ моментъ совершенія самого процесса, дающаго имъ существованіе, въ моментъ Werden. (*) Говоря, что жизнь зависитъ отъ постояннаго колебанія и возстановленія равновѣсія, (**) Шеллингъ повторяетъ только ходячую идею о жизни, которую де-Блэнвиль выражаетъ такъ: «жизнь условливается непрерывностью разложенія и сложенія.»

Всѣ функціи жизни суть ни что иное какъ индивидуализаціи одного общаго принципа, а всѣ живыя существа суть индивидуализаціи одной общей жизни, Weltseele, *anima mundi*. Эту идею находимъ мы и у Гёте. Впослѣдствіи она повторялась подъ разными формами Океномъ и многими нѣмецкими натуралистами. Идея о динамической прогрессіи въ природѣ есть также основная идея Гегелевой философіи.

Шеллингъ въ «*Jahrbücher der Medicin*» говоритъ, что наука имѣетъ значеніе лишь настолько, насколько она спекулятивна; подъ спекулятивностью онъ разумѣетъ созерцаніе Бога въ его существованіи. Разумъ, признавъ Бога, не можетъ признавать ничего внѣ Бога, и съ признаніемъ Бога уничтожаетъ себя, какъ *индивидуальное* бытіе, какъ нѣчто, существующее внѣ Бога. Мысль (*das Denken*)— не моя мысль; бытіе—не мое бытіе: все принадлежитъ Богу или *Всему*. Нѣтъ разума, который бы *мы имѣли*, а есть только разумъ, который *насъ имѣетъ*. Если ничто не существуетъ внѣ Бога, то знаніе Бога есть безконечное знаніе, которое Богъ имѣетъ о себѣ въ вѣчномъ самосознаніи. Богъ есть не высшее, а единственное Единое. Онъ долженъ быть разсматриваемъ не какъ вершина или конецъ, а какъ центръ, какъ Все во Всемъ. Слѣдовательно, нѣтъ существа,

(*) Ibid., p. 181.
(**) Ibid., p. 284.

которое бы восходило до знанія Бога; это знаніе есть *непосредственное* познаніе.

Если мы отнимемъ отъ умозрѣній Шеллинга ихъ діалектическую форму, то мы придемъ къ слѣдующимъ результатамъ.

Идеализмъ единиченъ. Существуютъ и субъектъ и объектъ, но они отожествляются въ третьемъ,—въ абсолютѣ. Абсолютъ не есть ни идеалъ, ни реальность, ни духъ, ни природа, а то и другое вмѣстѣ. Абсолютъ есть Богъ. Онъ есть Все во Всемъ. Онъ есть вѣчный источникъ всякаго бытія. Онъ реализуется подъ одной формой какъ объективность, и подъ другой, какъ субъективность. Онъ становится безсамосознательнымъ въ человѣкѣ. Человѣкъ при высшей формѣ своего бытія проявляетъ разумъ, и чрезъ этотъ разумъ Богъ познаетъ самого себя. Вотъ выводы, къ которымъ приводитъ насъ философія Шеллинга. Спрашивается, чѣмъ же эта философія отличается отъ спинозизма?

Абсолютъ, принимаемый Шеллингомъ какъ безразличная точка между субъектомъ и объектомъ, есть тоже самое, что *proton agaphon* и первоначальное ничто, составляющее первую ипостась александрійской троицы. Абсолютъ, какъ тожество объекта и субъекта, не есть ни субъектъ, ни объектъ, а оба они вмѣстѣ,—не то же ли это самое, что и субстанція Спинозы, имѣющая своими аттрибутами протяженіе и мысль.

Шеллингъ признавалъ, какъ и Спиноза, что объектъ и субъектъ имѣютъ только феноменальную реальность,—какъ и Спиноза, онъ признавалъ одно лишь бытіе, абсолютъ.

Но, сходясь со Спинозой въ основныхъ положеніяхъ, Шеллингъ расходится съ нимъ въ методѣ и въ примѣненіи основныхъ положеній. Въ обоихъ этихъ отношеніяхъ преимущество, по моему мнѣнію, безспорно принадлежитъ Спинозѣ.

Спиноза съ безупречной логичностью выводилъ свою систему изъ одного основнаго предположенія, что истинное въ идеѣ истинно и объективно. Это предположеніе само по себѣ не было совершенно произвольно. Оно было основано на принципѣ достовѣрности, который былъ выставленъ Декартомъ, какъ единственный неопровержимый принципъ. Что ясно и à priori заключается въ сознаніи, то неопровержимо истинно. Слѣдовательно философія дедуктивна, и ученіе Спинозы было дедукціей изъ принциповъ Декарта.

Методъ Шеллинга совершенно иной. Сознавая, что человѣческое знаніе по необходимости конечно, онъ не могъ принять методъ Спинозы, потому что этотъ методъ далъ бы ему только знаніе конечнаго, условнаго, а такое знаніе приводило къ скептицизму. Поэтому онъ долженъ былъ признать, что существуетъ особая высшая способность, посредствомъ которой познается истина, и назвалъ эту способность интеллектуальнымъ созерцаніемъ. Познаніе абсолюта доступно только разуму, который восходитъ выше сознанія и погружается въ абсолютъ. Такъ какъ знаніе и бытіе тожественны, то для познанія Безконечнаго мы должны сами *быть* Безконечное, т. е. наша индивидуальность должна поглотиться въ универсалѣ.

Итакъ сознаніе, такъ долго составлявшее основу философіи, было отвергнуто Шеллингомъ, какъ неспособное рѣшить философскія проблеммы. Сознаніе перестало быть основой достовѣрности. *Безличный* разумъ сдѣлался органомъ философіи. Тожество бытія и знанія замѣнило сознаніе и сдѣлалось основой философіи. Мы увидимъ, къ чему оно привело въ Гегелѣ.

Наша замѣтка о Шеллингѣ не потому такъ коротка, чтобъ Шеллингъ не заслуживалъ занять большее мѣсто, но потому, что болѣе подробное изложеніе завело бы насъ далеко за предѣлы нашего сочиненія. Произведенія Шеллинга нетолько многочисленны, но и значительно разнятся между собой во взглядахъ. Мы имѣли цѣлью указать только на отношеніе доктринъ Шеллинга къ доктринамъ Фихте и изложить тѣ его идеи, которыя легли въ основу философіи Гегеля. (*)

(*) P. Grimblot, переводчикъ сочиненій Фихте, перевелъ также на французскій языкъ и самое важное изъ произведеній Шеллинга подъ заглавіемъ: *Système de l'Idéalisme transcendental.*

ГЛАВА III.

Гегель.

§ 1. Жизнь Гегеля.

Георгъ Фридрихъ Вильгельмъ Гегель родился въ Штутгартѣ 27 августа 1770 г. Онъ получилъ классическое образованіе, отличавшее тогда Виртембергскихъ студентовъ отъ всѣхъ прочихъ. 18-ти лѣтъ отправился онъ въ Тюбингенъ изучать теологію и философію. Здѣсь сошелся онъ съ Шеллингомъ и проникся къ нему чувствомъ глубокаго уваженія. Молодые мыслители обмѣнивались идеями и разсуждали между собой о разныхъ философскихъ системахъ. Впослѣдствіи разногласіе во мнѣніяхъ разорвало эту связь, но Гегель всегда вспоминалъ о прежнихъ своихъ отношеніяхъ къ Шеллингу съ особеннымъ чувствомъ. На 20-мъ году онъ долженъ былъ отказаться отъ своихъ плановъ на профессорство и нужда заставила его взять мѣсто частнаго учителя сначала въ Швейцаріи, а потомъ во Франкфуртѣ.

Весной 1801 г. умеръ его отецъ. Оставшееся послѣ отца небольшое наслѣдство позволило ему отказаться отъ учительскаго мѣста и онъ отправился въ Іену, гдѣ издалъ свою диссертацію: «*De Orbitis Planetarum*». Сочиненіе это было направлено противъ Ньютоновой системы астрономіи. Оно было примѣненіемъ Шеллинговой На-

турфилософіи; въ немъ Гегель третируетъ Ньютона съ тѣмъ презрѣніемъ, какое онъ всегда чувствовалъ вообще ко всѣмъ эмпирикамъ, т. е. къ тѣмъ, кто опыту довѣрялъ болѣе, чѣмъ логикѣ. Въ томъ же году онъ издалъ «*Различіе между Фихте и Шеллингомъ*», гдѣ становится на сторону своего друга, вмѣстѣ съ которымъ онъ началъ издавать «*Критическій журналъ философіи*». Во второмъ томѣ этого журнала мы находимъ его знаменитое «*Glauben und Wissen*» («Вѣра и знаніе»), гдѣ окритикованы Кантъ, Якоби и Фихте.

Въ Іенѣ онъ познакомился съ Гете и Шиллеромъ. Первый, съ своей обыкновенной проницательностью, прозрѣлъ въ Гегелѣ философскій геній, въ то время еще неразвившійся. Подробности объ этомъ можно найти въ перепискѣ Гете и Шиллера. Гегель, съ своей стороны, до самой смерти оставался вѣрнымъ поклонникомъ Гете, и частыя цитаты изъ твореній поэта озаряютъ яркимъ свѣтомъ многія страницы философа.

Потомъ Гегель занялъ въ Іенскомъ университетѣ мѣсто приватъ-доцента; но его лекціи посѣщали только четыре слушателя. Замѣтимъ впрочемъ, что всѣ эти четыре слушателя сдѣлались впослѣдствіи замѣчательными людьми. Это были: Габлеръ, Трокслеръ, Лахманъ и Цельманъ. Когда Шеллингъ уѣхалъ изъ Іены, Гегель занялъ его каѳедру, но всего на одинъ только годъ. Въ это время издалъ онъ свою «*Phaenomenologie des Geistes*». Сочиненіе это было окончено въ ночь знаменитой Іенской битвы. Артиллерія громила городскія стѣны, но философъ былъ такъ погруженъ въ свое произведеніе, что и не замѣтилъ этого. Онъ продолжалъ писать, подобно Архимеду, который не прерывалъ своихъ ученыхъ изслѣдованій во время осады Сиракузъ. На слѣдующее утро съ рукописью въ рукѣ выходитъ онъ на улицу и отправляется къ своему издателю, твердо увѣренный, что судьбы человѣчества зависятъ отъ груды бумагъ, которыя онъ бережно несетъ въ рукахъ. Но едва успѣлъ онъ выйдти изъ дому, какъ ему попадаются навстрѣчу бородатые французскіе солдаты, которые останавливаютъ его и весьма недвусмысленно даютъ ему понять, что въ настоящее время судьбы человѣчества зависятъ вовсе не отъ рукописей. Однако французскіе штыки не помѣшали выходу въ свѣтъ его произведенія и «*Philosophie des Geistes*» было привѣтствовано въ

философскомъ мірѣ, какъ новая система или, скорѣе, какъ новое измѣненіе Шеллинговой системы. Ему предложили издавать Бамбергскую газету, и онъ оставилъ Іену. Въ Бамбергѣ Гегель жилъ не долго; осенью 1808 г. мы находимъ его ректоромъ гимназіи Нюрнбергской коллегіи. Вскорѣ послѣ того онъ женился на дѣвицѣ Тухеръ. Онъ жилъ съ ней счастливо и имѣлъ отъ нея двухъ сыновей. Въ 1816 г. его призвали на Гейдельбергскую каѳедру. Въ 1817 г. онъ издалъ свою «*Encyclopädie der Philos. Wissenschaften*», которая заключаетъ въ себѣ очеркъ всей его системы. Это произведеніе такъ распространило его славу, что въ 1818 г. ему предложили каѳедру въ Берлинѣ. Тамъ читалъ онъ лекціи въ продолженіе 13 лѣтъ и составилъ школу, изъ которой вышли многія знаменитости. Достаточно упомянуть имена Ганса, Розенкранца, Мишле, Вердера, Маргейнекке и Гото.

Въ 1831 г. Гегель заболѣлъ холерой и послѣ непродолжительнаго страданія скончался на 62 г., 24 ноября, въ день кончины Лейбница.

§ 2. Методъ Гегеля.

Доктрины Шеллинга не были приведены въ систему. Шеллингъ былъ глубокъ, пылокъ, смѣлъ, но не отличался точностью и по отсутствію логическихъ формъ представлялъ поразительную противоположность съ своими предшественниками, Кантомъ и Фихте.

Дѣйствіе его ученія отразилось всего сильнѣе въ области изученія природы. Толпы учениковъ, изъ которыхъ многіе пріобрѣли извѣстность (какъ напр. Окенъ и Стеффенсъ), пытались примѣнить его принципы; но всѣ попытки оказались безплодны: принципы Шеллинга не могли привести къ какому-нибудь удовлетворительному результату.

Однако въ то время, когда Гегель начиналъ свою философскую карьеру, идеи Шеллинга пользовались общимъ признаніемъ въ философскомъ мірѣ. Эти идеи считались тогда откровеніемъ истины; за ними признавалась только одна слабая сторона: недостатокъ системы. Это были вдохновенія истины, но у нихъ не доставало доказательствъ.

Положеніе Гегеля ясно: онъ долженъ былъ или разрушить эти идеи и создать на мѣсто ихъ новыя, или же принять ихъ и привести въ систему. Послѣднее было дѣломъ весьма нелегкимъ. За это-то дѣло и взялся Гегель. Мы находимъ у него нѣкоторыя отступленія отъ доктринъ Шеллинга, что было необходимымъ слѣдствіемъ строгой его логичности; но, говоря вообще, мы должны признать, что идеи Гегеля были только видоизмѣненіемъ идей Шеллинга и часто не болѣе, какъ только перифразы.

Что же составляетъ славу Гегеля? Въ чемъ его заслуга предъ философіей, которая поставила его на такой высокій пьедесталъ? Заслуга его заключается въ изобрѣтеніи новаго метода. (*)

Изобрѣтеніе метода всегда считалось величайшей заслугой философскаго генія, наиболѣе достойной вниманія историка. Открытіе новаго метода есть открытіе новаго пути къ истинѣ. Человѣкъ, прокладывающій новую дорогу, по которой человѣчество можетъ отправиться въ поиски за истиной, дѣлаетъ долѣе для открытія истины, чѣмъ тысячи философствующихъ умовъ. Что сдѣлали для астрономіи тысячелѣтнія наблюденія и умозрѣнія, пока не былъ отысканъ вѣрный методъ? А еслибъ нашелся новый методъ для философіи,—еслибъ нашелся переходный путь отъ феноменальнаго міра къ міру нуменовъ, то тогда уже не трудно было бы намъ овладѣть истиной.

Методъ важнѣе всего. Декартовъ методъ, казалось, обѣщалъ многое, но въ дѣйствительности привелъ только къ Мальбраншу и Спинозѣ. Методъ Локка отличался очевидными достоинствами; но онъ послужилъ только переходомъ къ Берклею и Юму. Методъ Канта привелъ къ Фихте и къ скептицизму.

Обратите вниманіе на этотъ въ высшей степени замѣчательный фактъ, что какъ въ новомъ, такъ и въ древнемъ мірѣ всѣ философскіе методы неизбѣжно приводили къ идеализму и скептицизму. Одинъ разрядъ умовъ неизбѣжно приходитъ къ идеализму или мистицизму, а

(*) Ученикъ Гегеля, Мишеле, признаетъ, что въ этомъ именно и состоитъ заслуга его учителя, что только методъ и принадлежитъ собственно самому Гегелю. Michelet, *Geschichte der Systeme der Philos.*, II, 604—605. См. также Hegel, *Vermischte Schriften*, II, 479.

другой впадаетъ въ скептицизмъ. Но оба эти вывода противны общимъ вѣрованіямъ человѣчества, поэтому оба они отвергались, а вмѣстѣ съ ними отвергались и методы, которые къ нимъ приводили. Является новый методъ; съ его появленіемъ вновь воскресаетъ надежда познать истину; начинается дѣятельная работа, но эта работа въ послѣднемъ результатѣ опять приводитъ къ тому же: или идеализмъ, или скептицизмъ. Судьба философіи напоминаетъ намъ судьбу Сизифа. Прилежно катитъ Сизифъ тяжелый камень въ гору, но, достигнувъ извѣстной высоты, камень устремляется внизъ и Сизифу приходится съизнова начинать свою работу.

Много уже великихъ умовъ, какъ мы видѣли, потратили свои силы на эту работу: съ большими усиліями вкатывался камень въ гору и потомъ неудержимо устремлялся внизъ. Мы уже не разъ видѣли, какъ съ открытіемъ новаго метода отважные умы одушевлялись надеждой, смѣло устремлялись на завоеваніе истины, и какъ потомъ ими овладѣвало отчаяніе, когда въ концѣ концовъ оказывалось, что пути ихъ неизбѣжно ведутъ или къ зіяющей безднѣ скептицизма или къ бездонному мраку идеализма. Намъ предстоитъ теперь еще разъ быть свидѣтелями подобнаго же зрѣлища. Посмотримъ, къ чему приведетъ насъ методъ Гегеля.

Но въ чемъ же именно состоялъ этотъ новый методъ, открытый Гегелемъ? Признавъ безспорнымъ тожество объекта и субъекта, Гегель былъ принужденъ равнымъ образомъ признать положеніе, что все, истинное въ мысли, вмѣстѣ съ тѣмъ истинно и объективно. Иными словами: такъ какъ духъ и матерія тожественны, то идеи и объекты соотносительны и одинаково истинны. Это положеніе было основой ученія Декарта. Оно было также основой и спинозизма. Та же основа и у Шеллинга и у Гегеля, хотя они пришли къ ней и другими путями, чѣмъ Декартъ и Спиноза.

Очевидно, что это положеніе: «все истинное въ идеѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ истинно и объективно» открыто для нападеній со всѣхъ сторонъ, особенно со стороны вытекающихъ изъ него противорѣчій. Оно приводитъ къ безчисленному множеству нелѣпостей. Большая разница, замѣтилъ Кантъ, *думать*, что обладаешь тысячью долларовъ, и *обладать* ими. Отвѣтъ Гегеля весьма курьёзенъ. Гегель отвѣтилъ на

это, что философія не занимается такими предметами, какъ доллары (*daran ist philosophisch nichts zu erkennen*)! Философія занимаетя только тѣмъ, что необходимо и вѣчно.

Прекрасно: откинемъ такіе жалкіе примѣры, какъ примѣръ долларовъ; будемъ разсуждать только о необходимомъ и вѣчномъ; ограничимся отвлеченностями. Но, даже ограничиваясь только необходимымъ и вѣчнымъ, не найдемъ ли мы и тутъ противорѣчія между мыслью и реальностью? Напр. у насъ есть мысль о не-бытіи; развѣ не-бытіе, составляющее нашу мысль, имѣетъ объективное существованіе? Развѣ *есть* не-бытіе?

Мы потому выбрали для примѣра такой безплодный вопросъ, что самъ Гегель насъ принуждаетъ къ этому. Онъ прямо утверждаетъ, что не-бытіе, ничто *существуетъ*, ибо оно есть мысль (*das Nichts ist; denn es ist ein Gedanke*). Оно нетолько есть мысль, но такая же мысль, какъ и мысль о бытіи (Sein), т. е. вполнѣ *безусловная*.

Это положеніе и знаменитая аксіома «Бытіе и не-бытіе тожественны» (*Sein und Nichts ist dasselbe*), вотъ два результата, къ которымъ привелъ Гегеля его методъ. Этотъ методъ тотъ же, что методъ Декарта, онъ основанъ на Декартовомъ принципѣ, что истинное въ идеѣ истинно *объективно*; но такъ какъ это положеніе встрѣтило со всѣхъ сторонъ сильныя возраженія, то Гегель вознамѣрился дать ему болѣе твердую и глубокую основу, которая была бы недосягаема для этихъ возраженій. Этой основой послужилъ ему принципъ *тожества противоположностей*.

По общему пониманію двѣ противоположности взаимно исключаютъ другъ друга: бытіе исключаетъ не-бытіе. Гегель утверждаетъ, что такое пониманіе ложно. Все противорѣчиво само въ себѣ: противорѣчіе составляетъ сущность всего. Всякая идентичность состоитъ въ соединеніи двухъ противоположностей. Такимъ образомъ бытіе (*Sein*),— будучи разсматриваемо абсолютно, безусловно, т. е. какъ бытіе in abstracto, независимо отъ его индивидуализаціи,—есть тоже, что Ничто. Слѣдовательно бытіе тожественно съ отрицаніемъ бытія. Но ложно заключать изъ этого, что бытіе не существуетъ, ибо абстрактное Ничто (*Nichts*) есть тоже, что абстрактное бытіе. Итакъ мы

должны соединить эти двѣ противоположности, и, соединивъ ихъ, мы придемъ къ среднему термину, къ реализаціи (Werden) двухъ въ одно, а это *одно* есть *условное* бытіе,—міръ.

Вотъ другой примѣръ: въ чистомъ свѣтѣ, т. е. въ свѣтѣ безъ цвѣта и тѣни, мы ничего не могли бы усмотрѣть. Слѣдовательно абсолютный свѣтъ тожественъ абсолютному мраку, т. е. отрицанію свѣта; но ни свѣтъ, ни мракъ, будучи взяты въ отдѣльности, не имѣютъ полноты: соединяя ихъ, мы получаемъ свѣтъ, смѣшанный съ мракомъ, т. е. то, что обыкновенно называется свѣтомъ.

Такимъ образомъ Гегель хватаетъ быка прямо за рога. Вмѣсто того, чтобъ покориться аргументамъ, выведеннымъ изъ противорѣчій, порождаемыхъ тожествомъ бытія и знанія, онъ пошелъ прямо навстрѣчу трудности и объявилъ, что тожество противоположностей составляетъ условіе всякаго бытія, что безъ противоположностей ничто не могло бы существовать. Эта логическая смѣлость поразила его соотечественниковъ и они признали такой подвигъ достойнымъ безсмертной славы. Казалось новый свѣтъ озарилъ весь міръ: все существующее получило новый видъ. Бытіе стало Небытіемъ; субъектъ—объектомъ, а объектъ—субъектомъ; сила стала безсиліемъ; свѣтъ—мракомъ, мракъ—свѣтомъ.

«Ничто въ этомъ мірѣ не единично; всѣ вещи по божественному закону смѣшаны другъ съ другомъ.» Заслуга этого открытія, каково бы ни было его достоинство, значительно уменьшится, если мы вспомнимъ, какъ ясно выражали тоже самое Греки. Гераклитъ говорилъ, что «все существуетъ и не существуетъ; ибо хотя все приходитъ въ бытіе, но съ тѣмъ вмѣстѣ и перестаетъ быть.» Эмпедоклъ доказывалъ, что «существуетъ лишь смѣшеніе и разъединеніе смѣшаннаго». Въ самомъ дѣлѣ, постоянный приливъ и отливъ жизни, множество постоянно совершающихся перемѣнъ, сложная природа вещей, все это должно было съ раннихъ поръ навести людей на подобный взглядъ. Самъ Гегель признаетъ, что его *логика* представляетъ развитіе положеній, высказанныхъ Гераклитомъ. Чего же не доставало Гераклиту? Въ чемъ же состоитъ великая заслуга Гегеля? Въ открытіи логическаго закона тожества противоположностей. Въ этомъ вся его заслуга.

Итакъ вотъ въ чемъ состоитъ краеугольный камень Гегелевой системы. Гегель признаетъ принципъ тожества субъекта и объекта, и въ отвѣтъ на возраженія, что этотъ принципъ ложенъ, потому что ведетъ къ явнымъ противорѣчіямъ, Гегель утверждаетъ, что этотъ принципъ истиненъ, что онъ *долженъ* приводить къ противорѣчіямъ, потому что тожество противорѣчій есть условіе всякаго бытія.

Таковъ методъ, который нашелъ себѣ восторженныхъ послѣдователей, превозносившихъ его, какъ величайшее усиліе философіи, какъ вѣнецъ всей ея предшествующей исторіи. Даже во Франціи этотъ методъ былъ принятъ многими какъ откровеніе новой истины.

Мы видѣли *законъ*. Посмотримъ теперь *процессъ* его выполненія. Можете взять для примѣра какую-хотите идею, все равно. По ученію Гегеля идея не есть только измѣненіе субъекта, а реальность, объектъ. Каждая идея, по прирожденной ей дѣятельности, стремится развить заключающееся въ ней. Это развитіе производитъ раздѣленіе идеи на двѣ части,—на положительную и отрицательную. Такимъ образомъ вмѣсто одной идеи получаются двѣ, взаимно исключающія одна другую. Слѣдовательно идея самымъ актомъ своего развитія приводится къ самоотрицанію. Но *процессъ* не останавливается на этомъ. Самое отрицаніе должно подлежать отрицанію. Чрезъ это отрицаніе своего отрицанія идея возвращается къ первоначальной точкѣ. Но она уже не та, что была прежде. Она уже развила изъ себя все, что въ ней заключалось, и поглотила свою противоположность. Такимъ образомъ отрицаніе отрицанія, *уничтожая* отрицаніе, въ тоже время *сохраняетъ* его (*).

Замѣтимъ кстати, что на этомъ процессѣ основано и Гегелево понятіе о Богѣ, самопознающемся въ философіи и достигающемъ, такимъ образомъ, высшаго своего развитія. Богъ, какъ чистое бытіе, можетъ перейти въ реальность только посредствомъ отрицанія; въ философіи онъ отрицаетъ это отрицаніе и становится чрезъ это *положительнымъ* утвержденіемъ.

§ 3. Абсолютный идеализмъ.

Мы видѣли Гегелевъ методъ. Читатель вскорѣ будетъ въ состояніи рѣшить, что это такое: переходъ ли въ область истины или въ туман-

(*) См. Ott, *Hegel et la Philos. Allemande*, p. 80.

ную страну мистицизма, въ трущобы нелѣпости. Будемъ продолжать изложеніе ученія Гегеля; прослѣдимъ, куда его приводитъ его методъ.

Такъ какъ все заключаетъ въ самомъ себѣ отрицаніе себя и такъ какъ сущность всего состоитъ въ тожествѣ положенія и отрицанія, то слѣдовательно Шеллингово понятіе о тожествѣ субъекта и объекта не вполнѣ точно. Шеллингъ признавалъ реальность обоихъ этихъ *полюсовъ* магнита, а тожество называлъ точкой безразличія между ними. По его ученію, эти два термина, хотя и существуютъ въ отожествленіи, но всегда различны. Гегель же признаетъ, что сущность всякаго отношенія, истинное и положительное въ каждомъ отношеніи есть не *два относящіеся термина*, а *самое отношеніе*. Вотъ основа абсолютнаго идеализма.

Для примѣра возьмемъ такой фактъ: я вижу дерево. Психологи говорятъ, что въ этомъ фактѣ заключаются три вещи: дерево, образъ дерева и умъ, воспринимающій этотъ образъ. Фихте говоритъ, что въ этомъ фактѣ есть только одно бытіе — Ego: дерево и образъ дерева есть одно и тоже и составляютъ модификацію моего ума. Вотъ *субъективный идеализмъ*. Шеллингъ говоритъ, что и дерево и Ego суть два бытія, равно реальныя или идеальныя, и оба они ни болѣе, ни менѣе какъ проявленія абсолюта. Вотъ *объективный идеализмъ*. По ученію Гегеля всѣ эти объясненія ложны. Единственная вещь, реально существующая въ этомъ фактѣ видѣнія, есть идея, — *отношеніе*. И Ego и дерево суть лишь два термина отношенія и отношенію обязаны своей реальностью. Вотъ *абсолютный идеализмъ*.

Изъ всѣхъ трехъ видовъ идеализма послѣдній, безъ сомнѣнія, есть самый нелѣпый. Можно ли было хоть наминуту повѣрить въ правильность логики, приводившей къ такому исходу,—можно ли было сразу не отвергнуть посылокъ, изъ которыхъ вытекали такіе выводы! А между тѣмъ Гегель былъ человѣкъ высокаго ума и нашелъ себѣ много послѣдователей. Этотъ фактъ всегда будетъ приводить въ изумленіе всѣхъ здравыхъ мыслителей, навсегда останется разительнымъ примѣромъ, до чего можетъ довести безграничное довѣріе къ дурной логикѣ, что составляетъ характеристическое свойство метафизиковъ, этого «Gens ratione ferox, et mentem pasta chimaeris.»

Къ чему приводитъ насъ этотъ абсолютный идеализмъ? Къ *міру*

отношеній. Спинозовское понятіе о «субстанціи» слишкомъ грубо. Говорить о субстанціи значитъ говорить объ одномъ лишь терминѣ отношенія. Міръ есть *міръ идей*, которыя въ одно и тоже время и субъективны и объективны, такъ какъ сущность ихъ заключается въ ихъ взаимномъ отношеніи, въ тожествѣ ихъ противоположностей.

Замѣтьте при этомъ, что этотъ абсолютный идеализмъ есть тотъ же скептицизмъ Юма, только въ догматической формѣ. Юмъ отрицалъ существованіе духа и матеріи и говорилъ, что существуютъ одни лишь идеи. Гегель отрицаетъ существованіе объекта и субъекта и говоритъ, что существуютъ только ихъ «отношенія». Онъ порицаетъ Канта за то, что тотъ утверждалъ, будто предметы суть только простыя видимости для насъ (*Escheinungen für uns*), а реальная природа ихъ (*Ansich*) недоступна намъ. По его ученію реальное отношеніе таково: познаваемые нами предметы суть нетолько видимости для насъ, но и сами по себѣ суть ни что иное, какъ только видимости (*sondern an sich blosse Erscheinungen*); реальная же объективность такова: наши мысли нетолько мысли, но въ тоже время и реальность предметовъ (*).

Вотъ какова *истинная* философія,—замѣтьте не просто философія, не просто философская система, занимающая то или другое мѣсто въ ряду другихъ системъ, а *истинная*, философія *par excellence*. Такъ говоритъ о ней самъ Гегель (**), такъ ее превозносятъ ревностные ея послѣдователи. Правда, когда послѣдователямъ Гегеля замѣтили, что они постоянно дѣлаютъ измѣненія въ доктринахъ своего учителя, то нѣкоторые молодые гегельянцы отвѣтили на это: философія по самой своей природѣ должна мѣняться. Но такъ отвѣчали легкомысленные, молодые, неразсудительные люди; зрѣлые же и трезвые мыслители гегелевой школы утверждаютъ, что хотя въ гегелевой философіи возможны нѣкоторыя улучшенія частностей, но въ цѣломъ она есть завершеніе философіи,—Гегель далъ міру истинную философію.

(*) «Dass die Gedanken nicht blosse unsere Gedanken, sondern zugleich das Ansich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind.» *Encyclopädie*, p. 89 и 97. Стоитъ прочитать все введеніе въ Энциклопедію.

(**) *Gesch. der Philos.* т. III, 690.

Эта философія не есть система доктринъ, которыми долженъ руководиться человѣкъ. Она есть нѣчто большее. Она есть созерцаніе саморазвитія абсолюта. Гегель поздравляетъ человѣчество съ наступленіемъ новой эпохи. «Кажется, говоритъ онъ, Міровой-Духъ (*Weltgeist*) наконецъ успѣлъ освободиться отъ всѣхъ своихъ оковъ и въ состояніи *понять себя какъ абсолютный разумъ* (*sich als absoluten Geist zu erfassen*)... Ибо онъ есть абсолютный разумъ настолько, насколько знаетъ себя такимъ; а познаетъ *онъ себя такимъ только въ наукѣ, и единственно въ такомъ знаніи самого себя заключается его истинное бытіе.*» (*)

Подобныя притязанія были бы смѣшны, еслибы не возбуждали весьма тяжелаго чувства. Грустно подумать, что нетолько одинъ человѣкъ, и притомъ человѣкъ замѣчательно тонкаго ума, но и множество другихъ людей, сотни умовъ, высоко стоящихъ надъ общимъ уровнемъ, могли сдѣлать цѣлью своей жизни занятіе наукой, которая объявляетъ подобныя притязанія и руководится такимъ методомъ, какъ тожество противоположностей. Заблужденія, встрѣчаемыя ежедневно, составляютъ плодъ невѣжества и устраняются съ устраненіемъ невѣжества. Заблужденія же метафизиковъ составляютъ плодъ самообольщенія честолюбивыхъ умовъ, «заходящихъ за разумъ». Такіе люди какъ Фихте, Шеллингъ, Гегель,—безспорно люди высокаго ума, но къ чему же привела ихъ метафизика? Мы видѣли, какія нелѣпости проповѣдывали они съ полнымъ убѣжденіемъ, что проповѣдуютъ истину. Особенно Гегель поражаетъ насъ могучей силой своего ума. Мы всегда находили его сочиненія достойными особеннаго вниманія; хотя идеи его противны тому, что мы считаемъ истиной, но они такъ связны, такъ систематично развиты, такъ очевидно составляютъ плодъ зрѣлаго размышленія, что при чтеніи ихъ невольно проникаешься уваженіемъ къ великому уму автора. Особенно замѣчательны «*Лекціи объ эстетикѣ*», «*Исторія философіи*», «*Философія исторіи*» и «*Философія религіи*».

Что же касается до самой системы, то пусть читатели рѣшатъ, заслуживаетъ ли она какого-либо вниманія, за исключеніемъ развѣ

(*) Ibid., III, 689.

только какъ примѣръ заблужденія философіи. Система, которая исходитъ изъ положенія, что бытіе и небытіе тожественны, потому что бытіе будучи разсматриваемо in abstracto, безусловно, не-бытіе также безусловно, а слѣдовательно оба они безусловны и потому тожественны; система, которая основываетъ философскій методъ на тожествѣ противоположностей, признаетъ, что мысль есть тоже, что вещь, а вещь тоже, что мысль, что единственное реальное положительное бытіе есть *отношеніе* двухъ терминовъ: духа и матеріи,—такая система, даже еслибъ она была вполнѣ истинна, оставляетъ всѣ вопросы, ожидающіе свѣта отъ науки, въ прежнемъ мракѣ и потому не заслуживаетъ вниманія серьезныхъ умовъ, трудящихся на пользу человѣчеству.

Она нетолько безполезна, она вредна. Легкость, съ какой всѣ вопросы могутъ быть сводимы къ систематическому мраку метафизики, составляетъ большое зло, которымъ давно уже страдаютъ германская литература и мысль. Англія и Франція освободились отъ безплодныхъ схоластическихъ разглагольствованій главнымъ образомъ чрезъ то, что онѣ сохранили старую схоластическую номенклатуру и терминологію: это предостерегло ихъ отъ схоластической сущности. Нѣмцы же изобрѣли новый философскій языкъ и это мѣшаетъ имъ разсмотрѣть, что подъ новыми ихъ названіями скрываются старыя заблужденія: они не видятъ, что ихъ *Irrlicht* есть тотъ же *Ignis fatuus*.

§ 4. Логика Гегеля.

Такъ какъ философія есть созерцаніе саморазвитія абсолюта или, какъ Гегель иногда называетъ ее, представленіе идеи (*Darstellung der Idee*), то намъ прежде всего надо разсмотрѣть, какимъ образомъ совершается это развитіе.

Вотъ его процессъ. Всякая вещь должна быть разсматриваема сначала *per se* (*an sich*); потомъ въ своемъ отрицаніи, какъ другая вещь (*Anderseyn*). Это два термина—двѣ противоположности; но они непремѣнно должны быть отожествлены въ чемъ-нибудь третьемъ, иначе они не могутъ существовать. Это третье есть отношеніе между ними (*Anundfürsichseyn*); оно есть утвержденіе, основанное на отрицаніи отрицанія: слѣдовательно оно положительно, реально.

Итакъ, абсолютъ, который есть вмѣстѣ и мысль и бытіе, долженъ быть разсматриваемъ тройственнымъ образомъ, и поэтому философія раздѣляется на 3 части:

I. Логика, наука объ *идеѣ* (*) *an und für sich*;

II. Натурфилософія—наука объ *идеѣ* въ ея *Anderseyn*.

III. Философія разума, какъ *идеи*, возвратившейся въ себя изъ своего *Anderseyn*.

Логика имѣетъ въ этой системѣ совершенно иное значеніе, чѣмъ какое обыкновенно придается этому слову. Она нетолько разсматриваетъ формы мысли, — ея предметъ столько же вещи, какъ и мысли. Признавая, что субъектъ и объектъ тожественны и что истинное относительно мысли равно истинно и относительно вещи, такъ какъ мысль есть вещь, Логика составляетъ въ этой системѣ такую науку, которая вмѣщаетъ въ себѣ прежнюю логику и метафизику. Ея предметъ—генерація всѣхъ абстрактныхъ идей; слѣдовательно она содержитъ въ себѣ всю систему науки, такъ что другія части науки суть только ея примѣненія.

Гегелева «*Логика*» состоитъ изъ трехъ толстыхъ томовъ сухой схоластики. Она заключаетъ въ себѣ представленіе *идеи* въ ея процессѣ чистой мысли, свободной отъ всякаго прикосновенія съ объектами. Она вполнѣ абстрактна. Начинается съ чистаго бытія. Это чистое бытіе въ силу своей чистоты *безусловно*; но неимѣющее условій не имѣетъ бытія: оно есть чистый абстрактъ. *Ничто* (*Nichts*) есть также чистый абстрактъ; оно также не имѣетъ условій, и въ силу своей безусловности также не существуетъ. Итакъ, первое предложеніе логики таково: «бытіе и небытіе тожественны.»

Гегель соглашается, что это предложеніе нѣсколько парадоксально, и вполнѣ сознаетъ, что оно можетъ вызвать насмѣшки; но онъ не изъ числа такихъ людей, которые бы остановились предъ парадоксомъ и убоялись бы сарказма. Онъ знаетъ, что глупый обиходный здравый смыслъ спроситъ его: «Развѣ все-равно, существуетъ или нѣтъ мой

(*) У Гегеля слово *идея* употребляется въ смыслѣ слова *абсолютъ*.

домъ, воздухъ, которымъ я дышу, этотъ городъ, солнце, законъ, душа, Богъ?» Безъ сомнѣнія, это вопросъ, прямо идущій къ дѣлу. Какъ же на него отвѣчаетъ Гегель? «Въ этихъ примѣрахъ,—говоритъ онъ,—подразумѣваются частныя цѣли, напр. полезность, и на основаніи этихъ частныхъ цѣлей спрашивается: все ли мнѣ равно, существуютъ ли извѣстныя полезныя вещи или нѣтъ? Но философія есть именно такое ученіе, которое должно освободить человѣка отъ безчисленнаго множества конечныхъ стремленій и цѣлей и сдѣлать его настолько равнодушнымъ къ нимъ, что для него дѣйствительно должно быть все-равно, существуютъ эти вещи, или нѣтъ.» Здѣсь видно Александрійское вліяніе; но только Плотинъ никогда не осмѣлился бы сказать, что философія должна дѣлать насъ равнодушными къ тому, существуетъ Богъ или нѣтъ; и вѣроятно только уже сильно расходившееся перо заставило Гегеля ненарокомъ включить Бога въ эти примѣры, или можетъ быть его побудила къ этому «его безпощадная логичность». Это дѣйствительно «безпощадная» нелѣпость. Трудно придумать что-нибудь болѣе нелѣпое.

Замѣтьте при этомъ, какъ уклончивъ его отвѣтъ. Обиходный смыслъ предлагаетъ ему простой, прямой, ясный вопросъ. Какъ этотъ вопросъ ни простъ, но онъ касается сущности всей системы. Гегель же уклоняется отъ прямаго отвѣта, говоря, что философіи нѣтъ дѣла до людскихъ интересовъ. Положимъ, что это такъ, что его системѣ нѣтъ дѣла до людскихъ интересовъ. Но его спрашиваютъ не о томъ, есть ли философіи какое дѣло до людскихъ интересовъ? Его спрашиваютъ: если вы говорите, что бытіе и небытіе тожественны, то все ли равно имѣть домъ или не имѣть его? Гегель могъ бы дать на это лучшій отвѣтъ, даже и не отступая отъ своихъ принциповъ.

Но возвратимся къ его логикѣ. Первое предложеніе дало намъ двѣ противоположности; между ними должно существовать тожество, отношеніе, чтобъ придать имъ положительную реальность. Какъ чистое бытіе и чистое небытіе, эти противоположности не имѣютъ реальности; онѣ суть только потенціальности. Соедините ихъ, и вы получите *Werden*,—реальность. Проанализируйте эту идею—werden, и вы найдете, что она заключаетъ въ себѣ именно эти два элемента— небытіе, которое ее порождаетъ, и порожденное этимъ процессомъ бытіе.

Итакъ, абсолютъ, который есть вмѣстѣ и мысль и бытіе, долженъ быть разсматриваемъ тройственнымъ образомъ, и поэтому философія раздѣляется на 3 части:

I. Логика, наука объ *идеѣ* (*) *an und für sich*;

II. Натурфилософія—наука объ *идеѣ* въ ея *Andersеyn*.

III. Философія разума, какъ *идеи*, возвратившейся въ себя изъ своего *Andersеyn*.

Логика имѣетъ въ этой системѣ совершенно иное значеніе, чѣмъ какое обыкновенно придается этому слову. Она нетолько разсматриваетъ формы мысли, — ея предметъ столько же вещи, какъ и мысли. Признавая, что субъектъ и объектъ тожественны и что истинное относительно мысли равно истинно и относительно вещи, такъ какъ мысль есть вещь, Логика составляетъ въ этой системѣ такую науку, которая вмѣщаетъ въ себѣ прежнюю логику и метафизику. Ея предметъ—генерація всѣхъ абстрактныхъ идей; слѣдовательно она содержитъ въ себѣ всю систему науки, такъ что другія части науки суть только ея примѣненія.

Гегелева «*Логика*» состоитъ изъ трехъ толстыхъ томовъ сухой схоластики. Она заключаетъ въ себѣ представленіе *идеи* въ ея процессѣ чистой мысли, свободной отъ всякаго прикосновенія съ объектами. Она вполнѣ абстрактна. Начинается съ чистаго бытія. Это чистое бытіе въ силу своей чистоты *безусловно*; но неимѣющее условій не имѣетъ бытія: оно есть чистый абстрактъ. *Ничто* (*Nichts*) есть также чистый абстрактъ; оно также не имѣетъ условій, и въ силу своей безусловности также не существуетъ. Итакъ, первое предложеніе логики таково: «бытіе и небытіе тожественны.»

Гегель соглашается, что это предложеніе нѣсколько парадоксально, и вполнѣ сознаетъ, что оно можетъ вызвать насмѣшки; но онъ не изъ числа такихъ людей, которые бы остановились предъ парадоксомъ и убоялись бы сарказма. Онъ знаетъ, что глупый обиходный здравый смыслъ спроситъ его: «Развѣ все-равно, существуетъ или нѣтъ мой

(*) У Гегеля слово *идея* употребляется въ смыслѣ слова *абсолютъ*.

домъ, воздухъ, которымъ я дышу, этотъ городъ, солнце, законъ, душа, Богъ?» Безъ сомнѣнія, это вопросъ, прямо идущій къ дѣлу. Какъ же на него отвѣчаетъ Гегель? «Въ этихъ примѣрахъ,—говоритъ онъ,—подразумѣваются частныя цѣли, напр. полезность, и на основаніи этихъ частныхъ цѣлей спрашивается: все ли мнѣ равно, существуютъ ли извѣстныя полезныя вещи или нѣтъ? Но философія есть именно такое ученіе, которое должно освободить человѣка отъ безчисленнаго множества конечныхъ стремленій и цѣлей и сдѣлать его настолько равнодушнымъ къ нимъ, что для него дѣйствительно должно быть все-равно, существуютъ эти вещи, или нѣтъ.» Здѣсь видно Александрійское вліяніе; но только Плотинъ никогда не осмѣлился бы сказать, что философія должна дѣлать насъ равнодушными къ тому, существуетъ Богъ или нѣтъ; и вѣроятно только уже сильно расходившееся перо заставило Гегеля ненарокомъ включить Бога въ эти примѣры, или можетъ быть его побудила къ этому «его безпощадная логичность». Это дѣйствительно «безпощадная» нелѣпость. Трудно придумать что-нибудь болѣе нелѣпое.

Замѣтьте при этомъ, какъ уклончивъ его отвѣтъ. Обиходный смыслъ предлагаетъ ему простой, прямой, ясный вопросъ. Какъ этотъ вопросъ ни простъ, но онъ касается сущности всей системы. Гегель же уклоняется отъ прямаго отвѣта, говоря, что философіи нѣтъ дѣла до людскихъ интересовъ. Положимъ, что это такъ, что его системѣ нѣтъ дѣла до людскихъ интересовъ. Но его спрашиваютъ не о томъ, есть ли философіи какое дѣло до людскихъ интересовъ? Его спрашиваютъ: если вы говорите, что бытіе и небытіе тожественны, то все ли равно имѣть домъ или не имѣть его? Гегель могъ бы дать на это лучшій отвѣтъ, даже и не отступая отъ своихъ принциповъ.

Но возвратимся къ его логикѣ. Первое предложеніе дало намъ двѣ противоположности; между ними должно существовать тожество, отношеніе, чтобъ придать имъ положительную реальность. Какъ чистое бытіе и чистое небытіе, эти противоположности не имѣютъ реальности; онѣ суть только потенціальности. Соедините ихъ, и вы получите *Werden*,—реальность. Проанализируйте эту идею—werden, и вы найдете, что она заключаетъ въ себѣ именно эти два элемента—небытіе, которое ее порождаетъ, и порожденное этимъ процессомъ бытіе.

Эти два элемента, взаимно противорѣчащіе другъ другу, непрерывно стремящіеся поглотить другъ друга, имѣютъ реальность единственно чрезъ взаимное отношеніе между собой; это отношеніе есть тоже, что безразличная точка въ магнитѣ, держащая полюсы въ отдѣльности одинъ отъ другаго и препятствующая имъ взаимно уничтожить другъ друга. Werden есть наша первичная конкретная идея, наше первое понятіе, а бытіе и небытіе суть чистые абстракты.

При этомъ естественно возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ бытіе и небытіе превращаются изъ абстрактовъ въ реальности. Гегель не даетъ на это другаго отвѣта, кромѣ того, что они *становятся* реальностями; но такой отвѣтъ есть только повтореніе вопроса. Мы хотимъ знать: *какимъ образомъ* они становятся реальностями. Сами по себѣ, какъ чистые абстракты, они не имѣютъ реальности; мы знаемъ, что въ словахъ два отрицанія составляютъ положеніе, но мы не видимъ, какъ тоже можетъ происходить и въ фактахъ. Вопросъ оказывается неразрѣшимымъ и гегельянцы единогласно говорятъ, что это одна изъ истинъ (замѣтимъ, что такихъ истинъ очень много въ гегелевой системѣ), которыя могутъ быть поняты, но не могутъ быть доказаны.

Положимъ, что гегельянцы правы. Итакъ werden есть тожество бытія и небытія, и, какъ таковое, оно есть бытіе, насколько оно *опредѣлено*, обусловлено. Всякое опредѣленіе (*Bestimmung*) есть отрицаніе. (*) Слѣдовательно, чтобъ бытіе могло существовать, оно сначала должно подвергнуться отрицанію; *Ansichseyn* должно быть также *Anderseyn*, и отношеніе между ними есть полная реальность (*das Anundfürsichseyn*).

Качество есть первое отрицаніе: оно есть реальность вещи. То, что составляетъ качество, есть отрицаніе, которое есть условіе бытія. Синее напр. только потому сине, что оно есть отрицаніе краснаго, зеленаго, малиноваго и проч.; лугъ есть лугъ только потому, что онъ не виноградникъ, не паркъ, не обработанное поле и проч.

(*) Эта идея, какъ и многія другія, заимствована у Спинозы, въ системѣ котораго она дѣйствительно имѣетъ значеніе; у Гегеля же она становится пустой игрой словъ.

Бытіе, подвергшись отрицанію, опредѣляется какъ качество,—становится нѣчто и не есть уже болѣе абстрактъ. Но это нѣчто ограничено своимъ опредѣленіемъ, и эта граница, эта отрицаніе есть внѣшнее по отношенію къ нему; такимъ образомъ каждое нѣчто предполагаетъ нѣкое другое нѣчто. *Это* предполагаетъ *то*. Эти *нѣчто* и *нѣкое другое нѣчто*, *это* и *то* суть одно и тоже. *Это* есть дерево; *то* есть домъ. Если я пойду къ дому, то домъ будетъ *это*, а дерево будетъ *то*! Возьмемъ наоборотъ. Пусть дерево будетъ нѣчто и домъ—нѣкое другое нѣчто; соотвѣтственно этой перемѣнѣ дерево будетъ *это*, а домъ будетъ *то*. Это доказываетъ, что они тожественны. Нѣчто носитъ въ себѣ самомъ свою противоположность (нѣчто другое). Ясно, что единственная положительная реальность есть *отношеніе*, которое всегда существуетъ при всѣхъ измѣненіяхъ въ терминахъ.

Не правда ли, что подобное философствованіе не трудно принять за сумасшествіе, а между тѣмъ въ произведеніяхъ Гегеля можно указать не одинъ подобный примѣръ. Въ своей «*Phänomenologie des Geistes*» онъ говоритъ, что представленіе даетъ намъ идеи о *теперь*, *здѣсь*, *это* и проч. Что такое *теперь*? Въ полдень я говорю: «*теперь* день». Двѣнадцать часовъ спустя я скажу: «*теперь* ночь». Итакъ, мое первое утвержденіе ложно относительно втораго, а второе ложно относительно перваго: это доказываетъ, что *теперь* есть общая идея, и, какъ таковая, она есть реальное бытіе, независимое отъ всѣхъ частныхъ *теперь*.

Читателю вѣрно уже надоѣла эта пустая логика; мы избавимъ его отъ дальнѣйшихъ подробностей. Если же онъ хочетъ узнать, что́ такое количество, тожество, различіе и проч., пусть обратится къ оригиналу.

Люди, совершенно незнакомые съ нѣмецкими умозрѣніями, удивятся быть можетъ, что подобныя словесныя упражненія могли быть приняты за философію. Но, вопервыхъ, сама философія въ своихъ высшихъ умозрѣніяхъ есть ни что иное, какъ болѣе или менѣе остроумная игра словами. Отъ Ѳалеса до Гегеля, словесныя различенія всегда составляли основу философіи и такъ будетъ всегда, пока мы не проникнемъ въ сущность вещей. Вовторыхъ, гегелева «*Логика*» тре-

буетъ громадныхъ усилій мысли: такъ труденъ и запутанъ ея языкъ, такъ темны ея мысли. Совершивъ подобное усиліе и съ успѣхомъ, человѣкъ дѣлается склоненъ придавать результату своихъ трудовъ бо́льшую цѣну, чѣмъ какую онъ имѣетъ на самомъ дѣлѣ, и легко вовлекается въ обольщеніе, будто и въ дѣйствительности постигъ истину. Втретьихъ, Гегель чрезвычайно послѣдователенъ, послѣдователенъ до дерзости, до нелѣпости. Разъ согласясь съ его посылками, вы неудержимо влечетесь къ его выводамъ. Вчетвертыхъ, читатель не долженъ предполагать, что нелѣпости гегелевой системы такъ же очевидны въ его произведеніяхъ, какъ и въ нашемъ изложеніи. Мы старались какъ можно вѣрнѣе сохранить дѣйствительное значеніе его умозрѣній; но при этомъ имѣли также цѣлью вполнѣ разоблачить ихъ. Всякое изложеніе гегелевой системы, кромѣ подстрочнаго перевода, неизбѣжно ведетъ болѣе или менѣе къ разоблаченію ея нелѣпостей уже потому, что необходимо болѣе или менѣе извлекаетъ ее изъ мрака, въ который ее облекаетъ нѣмецкая терминологія. То, что при туманѣ кажется горой, становится жалкой хижиной, какъ только туманъ разсѣвается; точно также и пресловутая система абсолютнаго идеализма оказывается простой игрой словъ, какъ скоро вы освободите ее отъ туманной терминологіи.

§ 5. Примѣненіе Гегелева метода къ природѣ, исторіи, религіи и философіи.

Изъяснивъ различныя эволюціи *идеи*, какъ чистой мысли, Гегель переходитъ къ изъясненію ея объективныхъ эволюцій въ области природы.

До сихъ поръ дѣло шло только объ однихъ абстракціяхъ. Изъяснить «генезисъ идей», зависимость одной формулы отъ другой, не представляло особенной трудности. Для этого было совершенно достаточно словесныхъ различеній. Но словесныя различенія, смѣлая логика и темная терминологія не могутъ помочь рѣшенію проблеммъ, представляемыхъ намъ природой; природу нельзя насиловать ради того

или другаго научнаго вывода. Въ виду этой трудности, инстинктивно сознавая, что разнообразіе природы не можетъ быть приведено къ такимъ же простымъ формамъ, къ какимъ сведено въ «*Логикѣ*» разнообразіе *идеи*, Гегель утверждаетъ, что опредѣленія *идеи* ея *внѣшними проявленіями* не могутъ идти по одному пути съ опредѣленіемъ *идеи*, какъ мысли. Эти опредѣленія въ природѣ не порождаются взаимно, какъ въ логикѣ, не имѣютъ въ природѣ другой связи, кромѣ сосуществованія, и иногда являются совершенно обособленными.

Мы видимъ въ природѣ безконечное разнообразіе превращеній. Съ перваго взгляда эти превращенія кажутся намъ безпорядочными, но, вглядываясь глубже, мы находимъ въ нихъ правильную цѣпь развитія отъ низшаго къ высшему. Эти превращенія суть усилія *идеи* проявиться *объективно*. Природа есть нѣмой разумъ, усиливающійся говорить. Сначала она только лепечетъ, послѣ многихъ усилій произноситъ членораздѣльные звуки и наконецъ говоритъ.

Идея стремится выразить въ сферѣ природы каждое измѣненіе, которому подвергается въ сферѣ чистой мысли. Такимъ образомъ чѣмъ больше число качествъ заключаетъ въ себѣ предметъ, тѣмъ выше стоитъ онъ на лѣстницѣ созданія: за неорганической матеріей слѣдуетъ органическая, и между органическими существами идетъ постепенность, начиная съ растенія и до человѣка. Въ человѣкѣ *идея* достигаетъ высшей ступени. Въ разумѣ она становится самосознающейся и чрезъ это достигаетъ реальнаго и положительнаго бытія, что́ есть высшая точка развитія. Природа божественна въ принципѣ (*an sich*), но ошибочно предполагать, что она божественна, *какъ она существуетъ*. Пантеисты отожествляютъ природу съ Богомъ, Бога—съ природой. Въ дѣйствительности же природа есть лишь внѣшность (*Aeusserlichkeit*) Бога: она есть переходъ идеи чрезъ несовершенство (*Abfall der Idee*). Замѣтьте притомъ, что не только природа есть внѣшнее относительно *идеи* и относительно субъективнаго существованія *идеи*, именно разума, но, кромѣ того, внѣшность составляетъ условіе, въ силу котораго природа есть природа (*sondern die Aeusserlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist*).

Философія природы раздѣляется на три отдѣла: механику, физику и физіологію. Къ счастью планъ нашего сочиненія позволяетъ намъ

не вдаваться въ подробности, иначе намъ пришлось бы представить множество поразительныхъ примѣровъ безплодности метода, претендующаго объяснить à priori планъ всего міра. О философахъ-эксперименталистахъ, особенно о Ньютонѣ, Гегель постоянно отзывается не иначе, какъ съ презрѣніемъ. Гегель не робкій мыслитель, онъ не отступаетъ ни предъ какимъ выводомъ, не преклоняется ни предъ какимъ именемъ; его не поражаетъ никакой фактъ, какъ бы онъ ни былъ громаденъ. Что философія Ньютона не болѣе какъ бредни, а его «открытія» не болѣе, какъ заблужденіе,— это естественно вытекало изъ основныхъ теорій Гегеля. Но, несмотря на выводы, истекавшіе изъ Гегелевыхъ теорій, вся Европа упорно продолжала примѣнять Ньютоновы принципы и постоянно расширяла его открытія; наука дѣлала гигантскіе шаги, съ каждымъ часомъ увеличивая господство человѣка надъ природой; но какъ ни поразителенъ казался другимъ этотъ фактъ, особенно будучи поставленъ наряду съ тѣмъ фактомъ, что еще ни одно открытіе не было сдѣлано съ помощію онтологическаго метода и методъ этотъ оказывался неспособнымъ къ какимъ бы то ни было открытіямъ,—въ глазахъ Гегеля все это было недостойно вниманія философа. Интересы человѣчества были въ его глазахъ пошлостью, для которой всегда найдется довольно пошлыхъ умовъ. У философа иныя цѣли.

Третья и послѣдняя часть Гегелевой системы есть философія разума. Въ ней *идея* возвращается отъ природы опять къ себѣ, и возвратъ этотъ совершается чрезъ самосознаніе.

Субъективно *идея* проявляется сначала какъ душа, потомъ она возвращается въ себя и становится сознаніемъ; наконецъ дѣлаетъ себя своимъ объектомъ и становится разумомъ.

Объективно *идея* проявляется какъ воля и реализуется въ исторіи и въ законѣ.

Указавъ, въ чемъ состоятъ субъективныя и объективныя проявленія идеи, посмотримъ теперь, какимъ образомъ проявляется тожество обоихъ этихъ проявленій. Тожество объективнаго и субъективнаго есть *идея*, какъ разумъ, самосознавшійся въ индивидахъ и реализировавшійся въ искусствѣ, религіи и философіи.

«*Лекціи о философіи исторіи*», (*) изданныя профессоромъ Гансомъ, — одно изъ самыхъ забавныхъ историческихъ произведеній, какое только намъ случалось читать. Слѣдующій краткій очеркъ дастъ достаточное о нихъ понятіе.

Исторія есть объективное развитіе *идеи*, есть процессъ, посредствомъ котораго идея, объясняя самое себя, достигаетъ самосознанія. (**) Условіе разума есть самопознаніе; но разумъ можетъ познать себя не иначе, какъ пройдя чрезъ три фазиса: положеніе, отрицаніе и отрицаніе отрицанія. Послѣднее есть возвращеніе къ сознанію, одаренному реальностью. Чрезъ эти фазисы проходитъ и совершенствованіе человѣчества.

Государства, народы и индивиды представляютъ собой различные моменты этого развитія. Каждый изъ этихъ моментовъ проявляется въ устройствѣ, въ обычаяхъ, вѣрованіяхъ, во всемъ общественномъ строѣ народа. Переживаемый народомъ моментъ и есть то, что мы называемъ: духъ времени; это есть единственная возможная истина, и все, что мы ни видимъ, мы видимъ при ея свѣтѣ. Но относительно абсолютной *идеи* всѣ эти частныя проявленія суть лишь переходные *моменты*,—орудія, посредствомъ которыхъ приготовляется переходъ къ другому, высшему моменту. Великіе люди суть воплощенія духа времени.

Не каждый народъ образуетъ государство: для этого онъ долженъ перейти отъ семейства къ роду, отъ рода къ племени, отъ племени къ государству. Такова формальная реализація *идеи*.

Но *идея* должна имѣть сферу для своего развитія. Эта сфера есть земля; такъ какъ земля есть продуктъ *идеи* (такъ говоритъ *Натурфилософія*), то здѣсь намъ представляется весьма курьёзный феноменъ: сцена, на которой играетъ актеръ, есть онъ самъ. Земля, какъ географическая основа исторіи, раздѣляется на три большихъ отдѣла: 1) гористыя страны; 2) равнины и долины; 3) по-

---

(*) *Werke*. Vol. IX.

(**) Исторія есть родъ Теодицеи. Замѣтимъ, что заслуга оригинальности, на которую претендуетъ Гегель (*Einleitung*, p. 20), принадлежитъ не ему, а Вико, отъ котораго онъ много заимствовалъ. Вико именно называетъ свою новую науку *Гражданской Теологіей Божественнаго Провидѣнія*.—См. *La Science Nouvelle*, livre I, ch. IV.

море и устья рѣкъ. Первыя представляютъ первоначальное состояніе человѣчества; вторыя — болѣе развитое состояніе, когда уже начинаетъ образовываться общество; третьи представляютъ тотъ моментъ, когда, съ помощью рѣчнаго сообщенія, дѣятельность людей свободно развивается во всѣхъ отношеніяхъ, особенно въ торговлѣ. Эта идея также взята у Вико. Она противорѣчитъ всей исторіи.

Исторія представляетъ намъ четыре великихъ момента: 1) на *Востокѣ* мы видимъ преобладаніе субстанціальности: идея не знаетъ своей свободы. Права людей неизвѣстны, потому что Востокъ знаетъ только свободу *одного*. Это — *младенчество* міра. 2) Въ Греціи мы видимъ преобладаніе индивидуальности. *Идея* сознаетъ свою свободу, но только подъ извѣстными формами, т. е. свободны только *нѣкоторые*. Духъ еще соединенъ съ матеріей и выражается въ ней; это выраженіе есть красота. Этотъ моментъ есть *юность* міра. 3) Въ Римѣ мы видимъ борьбу между объективнымъ и субъективнымъ: политическая универсальность и личная свобода развиты, но еще не соединились. Этотъ моментъ есть *мужество* міра. 4) Тевтонскіе народы представляютъ намъ соединеніе противоположностей,— идею самопознающуюся; они не останавливаются, какъ Греція и Римъ, на свободѣ только нѣкоторыхъ,—они сознаютъ, что *всѣ* люди свободны. Это —*старость* міра. Для тѣла старость есть слабость, а для духа она есть зрѣлость. Первоначальная въ исторіи форма правленія есть деспотизмъ, вторая—демократія и аристократія, третья—монархія. (*)

По этому тощему очерку едвали можно составить себѣ понятіе о глубокомысліи историческихъ умозрѣній оригинала. Гегель такъ искусно облекаетъ свои мысли въ одѣяніе философіи, что хотя мы и сознаемъ вполнѣ, что онъ пишетъ вымыселъ, а не исторію, совершенно извращаетъ несомнѣнные факты, извращаетъ несомнѣнные законы историческаго развитія, утверждаетъ, что міровой духъ развивается чрезъ такіе-то и такіе-то фазисы, тогда какъ для всякаго очевидно, что даже и по теоріи развитія міроваго духа фазисы эти совсѣмъ не таковы, какъ онъ утверждаетъ, но, несмотря на все это, намъ представляется почти даже несправедливостью съ нашей стороны превращать столь глубокомысленную, остроумную и забавную книгу въ подобный *caput mortuum*, каковъ нашъ экстрактъ. Впрочемъ, принципы Гегелевой *Философіи исторіи* именно таковы, какъ мы ихъ изложили. Примѣненіе этихъ принциповъ къ объясненію различныхъ историческихъ событій еще болѣе остроумно и забавно.

(*) *Philos. der Geschichte*, p. 128.

Гегелева *Философія религіи* была въ послѣдніе годы предметомъ жаркихъ споровъ. Такъ какъ еретическія мнѣнія молодыхъ гегельянцевъ, доктрины Штрауса, Фейербаха, Бруно, Бауера и другихъ, основывались или, по крайней мѣрѣ, имѣли притязаніе основываться на Гегелевой системѣ, то вслѣдствіе этого возникли горячія пренія объ истинномъ значеніи этой системы. Но если ужъ первые знатоки въ этомъ дѣлѣ не могутъ между собой согласиться, то мы тѣмъ болѣе не можемъ брать на себя рѣшеніе этого спора. Предоставимъ это теологамъ и ограничимся только указаніемъ основныхъ идей Гегеля по этому предмету.

Часто приходится изумляться общепримѣнимости Гегелева метода; его теорія жизни можетъ объяснить какой хотите продуктъ жизни. Это, безъ сомнѣнія, великое достоинство, и оно внушаетъ ученикамъ Гегеля безграничное къ нему довѣріе. Въ примѣненіи къ религіи методъ Гегеля оказывается такъ же совершененъ, какъ и въ примѣненіи къ другимъ предметамъ. Впрочемъ, пусть читатель судитъ самъ. Мы укажемъ основныя идеи Гегеля относительно религіи.

Гегель признаетъ Троицу, вся его система тройственна. Богъ Отецъ есть вѣчная *идея an und für sich*; это, такъ сказать, идея, какъ *безусловный* абстрактъ. Богъ Сынъ, *рожденный* отъ Отца, есть *идея*, какъ *Andersseyn*, т. е. какъ *условная* реальность. Произошло *раздѣленіе*, которое посредствомъ *отрицанія* даетъ абстракту реальное бытіе. Богъ Святой Духъ есть отожествленіе Бога Отца и Бога Сына,—онъ есть *отрицаніе отрицанія* и полная цѣлостность бытія. Онъ есть сознаніе самого себя, какъ Духа: это самосознаніе и есть условіе его бытія.

Богъ Отецъ существовалъ прежде міра и создалъ міръ. Т. е. онъ существовалъ *an sich*, какъ чистая *идея*, прежде чѣмъ принялъ ка-

кую-либо реальность. Онъ создалъ міръ, потому что ему свойственно создавать (*es gehört zu seinem Seyn, Wesen, Shöpfer zu seyn*). Еслибъ онъ не создавалъ, то его собственное бытіе было бы не полно.

Теологи вообще признаютъ, что Богъ создалъ міръ однимъ актомъ; но Гегель говоритъ, что созданіе не есть единичный актъ, не есть нѣчто *сдѣланное*, а есть нѣчто вѣчно *дѣлающееся*. Богъ не *создалъ* міръ, но вѣчно *созидаетъ* его.

Другое мнѣніе, менѣе точное, но еще болѣе общераспространенное, говоритъ, что Богъ, создавъ міръ единичнымъ актомъ своей воли, почилъ, предоставилъ міру развиваться, и самъ не вмѣшивается въ его развитіе, или—какъ это саркастически выразилъ Гете—«сидитъ на верху и смотритъ, какъ движется міръ.» Но не такъ училъ апостолъ Павелъ. Онъ ясно говорилъ: «*Въ Немъ* мы живемъ, и движемся, и существуемъ.» Мы живемъ *въ Богѣ*, а не внѣ его, не только съ помощью Его. Тоже разумѣетъ и Гегель, отрицая созданіе міра единичнымъ актомъ воли. Созданіе было, есть и вѣчно будетъ. Созданіе есть реальность Бога: это есть Богъ, переходящій въ дѣятельность, и эта дѣятельность Бога никогда не останавливается, никогда не истощается.

Вотъ все, что мы здѣсь можемъ сообщить изъ Гегелевой *Философіи религіи*; еслибъ мы захотѣли идти далѣе, то попали бы въ тернистый лабиринтъ теологическихъ проблеммъ. Теперь перейдемъ къ *Исторіи Философіи* или,—говоря словами Гегеля—къ развитію идеи, какъ разума. Это развитіе идеи есть ни что иное, какъ разнообразные переходы, которые составляютъ моменты абсолютнаго метода. Исторія представляетъ намъ всѣ эти моменты, и такимъ образомъ *Исторія философіи* есть воспроизведеніе *Логики* подъ формами разума. Послѣдовательность этихъ моментовъ даетъ каждому періоду особую философію, но эти разнообразныя философіи въ сущности суть только части одной философіи. Это напоминаетъ эклектизмъ Виктора Кузена. На самомъ дѣлѣ система Кузена есть лишь неудачное подражаніе Гегелю: французскій философъ или не понялъ или измѣнилъ мнѣнія своего учителя.

Говоря исторически, по мнѣнію Гегеля, было только двѣ философіи: греческая и нѣмецкая. Греки понимали мысль подъ формой *идеи*; новѣйшіе же философы поняли ее подъ формой *духа*. Александрійскіе греки достигли единства; но ихъ единство было только идеальное, оно существовало объективно въ мысли. Имъ не доставало субъективнаго взгляда на предметъ: *все* не знало себя, какъ субъектъ и объектъ. Достиженіе этого знанія было торжествомъ новѣйшей философіи.

Вотъ *моменты* исторіи философіи: 1) Ѳалесъ и Элейцы поняли *идею*, какъ чистое бытіе: единое. 2) Платонъ понялъ ее, какъ универсалъ, какъ эссенцію, какъ мысль. 3) Аристотель—какъ понятіе (*Begriff*). 4) Стоики, эпикурейцы, скептики—какъ субъективное понятіе. 5) Александрійцы — какъ цѣлостность мысли. 6) Декартъ — какъ самосознаніе. 7) Фихте — какъ абсолютъ или Ego. 8) Шеллингъ—какъ тожество субъекта и объекта.

Мы этимъ закончимъ изложеніе Гегелевой системы. Мы противъ нашего желанія вынуждены были употреблять въ этомъ изложеніи способы выраженія самого Гегеля. Планъ изложенія, принятый нами относительно доктринъ Канта и Фихте, оказался весьма трудно-примѣнимъ и едвали даже вовсе непримѣнимъ относительно доктринъ Гегеля. Чтобъ понять Гегеля, необходимо изучить его языкъ, такъ какъ большая часть его различеній только словесная. У Канта и Фихте мы имѣемъ дѣло съ мыслью, а у Гегеля языкъ есть все.

Мы коснулись только главнѣйшихъ пунктовъ Гегелевой системы. Желающіе ближе съ ней ознакомиться могутъ обратиться къ превосходному полному изданію сочиненій Гегеля, которое было выпущено въ свѣтъ его учениками въ 12 т. in-octavo. Если эта многотомность покажется нѣсколько страшной, то мы можемъ рекомендовать сокращенное изложеніе Франца и Гиллерта (*Hegel's Philosophie in wörtlichen Auszügen*, Берлинъ, 1843). Въ этомъ сокращеніи вся система Гегеля изложена его собственными словами и пропущены только объяснительные примѣры и мелкія подробности. Сочиненіе Мишле полезно только въ библіографическомъ отношеніи. Оно указываетъ на различныя направленія, по которымъ пошли ученики Гегеля. Галибеусъ популяренъ, но разсматриваетъ только нѣкоторыя стороны системы. Вагchou de Penhoën очевидно знаетъ Гегеля изъ вторыхъ рукъ и потому

не заслуживаетъ довѣрія. Сочиненіе д-ра Отта дурно написано, но очень полезно, какъ введеніе къ изученію собственныхъ произведеній Гегеля. Мы имъ пользовались при нашемъ изложеніи. Ни одно изъ произведеній Гегеля не переведено на англійскій языкъ (*); только одна *Эстетика* переведена на французскій, и то кажется это скорѣй сокращенное изложеніе, чѣмъ переводъ. *Философія исторіи* переведена на итальянскій. (**)

ДЕСЯТАЯ ЭПОХА.

ПСИХОЛОГІЯ ИЩЕТЪ ОПОРЫ ВЪ ФИЗІОЛОГІИ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Кабанисъ.

Между тѣмъ какъ въ Германіи Онтологія вновь предъявляла свои старыя притязанія, и мы видѣли, съ какимъ успѣхомъ,—въ Англіи и Франціи философія отказалась отъ старыхъ притязаній и ограничивалась усиліями создать психологію. Сочиненія Рида, Стюарта, Брауна, Джемса Миля и ихъ учениковъ, имѣютъ, конечно, много достоинствъ, но вѣ они страдаютъ недостаткомъ метода, не имѣютъ прочной основы. Какъ мы видѣли, попытки Гартлея и Дарвина соединить психологію съ физіологіей были преждевременны, но тѣмъ неменѣе онѣ указали истинный путь. Если психологія должна быть изучаема, какъ наука, то ее слѣдуетъ изучать по строго научнымъ принципамъ; если же напротивъ, она есть не болѣе какъ отрасль метафизики, въ такомъ случаѣ конечно шотландская школа и всякія другія не научныя школы могутъ справедливо роптать на вторженіе физіологіи въ ихъ область.

Прослѣдимъ исторію развитія психологическаго метода. Начало

(*) Послѣ того, какъ уже это было написано, появилась часть *Логики* Гегеля на англ. языкѣ подъ заглавіемъ: *The subjective Logic of Hegel*, translated by H. Sloman and J. Wallon, 1855. Кромѣ того мы должны упомянуть еще *Histoire de la Philosophie Allemande*, par Wilm. По нашему мнѣнію, это есть лучшее сочиненіе по этому предмету, какое только намъ извѣстно.

(**) На русскій языкъ переведены *Эстетика* и *Логика*.

Прим. перев.

этому методу положили Гоббсъ и Локкъ. Они возставали противъ господствовавшей тогда доктрины врожденныхъ идей, смотрѣли на мысль какъ на продуктъ опыта. Гоббсъ, какъ это было весьма естественно въ первомъ пылу реакціи противъ спиритуализма, утверждалъ, что въ умѣ нѣтъ ничего кромѣ ощущеній; умъ, говорилъ онъ, приходитъ въ движеніе чрезъ внѣшній толчокъ, вотъ и все. Локкъ глубже вдумался въ вопросъ; онъ видѣлъ, хотя и не ясно, что это еще не все, что умъ нетолько воспринимаетъ, но и самъ дѣйствуетъ. Нетолько чувства, но и рефлексія надъ матеріаломъ, который дается намъ чувствами, вноситъ свою долю въ человѣческую мысль. Онъ призналъ опытъ источникомъ знанія. По его ученію, умъ ребенка походитъ на листъ бѣлой бумаги, на которомъ опытъ пишетъ свою лѣтопись. Мы находимъ у Локка первые зачатки физіологическаго метода; и такъ какъ онъ былъ анатомъ, то понятно, что изученіе человѣческаго организма навело его на нѣкоторые выводы относительно человѣческаго ума. Онъ обратилъ на чувства то вниманіе, которое метафизики обыкновенно обращали на идеи и словесныя тонкости; и этимъ онъ сдѣлалъ важный шагъ нетолько къ сопоставленію умозрѣнія съ *фактомъ*, но и къ раскрытію другой болѣе важной идеи о *необходимомъ отношеніи между органомъ и его отправленіемъ*. Кромѣ того, онъ обратилъ также вниманіе на *ростъ* ума; онъ часто приводитъ въ примѣръ дикихъ и дѣтей, что ужасаетъ Виктора Кузена, который нерѣдко приходитъ въ такой страхъ предъ фактами, какъ будто они — привидѣнія.

Но какъ ни велика заслуга Локка, его система имѣла коренной недостатокъ, который и былъ причиной, почему она не получила общаго признанія. Правда, Локкъ положилъ начало физіологическому методу, но не болѣе, какъ только начало. Гипотеза опыта (по крайней мѣрѣ, какъ тогда ее понимали) не была достаточна для объясненія всѣхъ феноменовъ; оставались формы мысли, которыя не могли быть сведены ни къ чувству и рефлексіи, ни къ личному опыту. Локкъ приводилъ въ примѣръ дѣтей и дикихъ, но онъ дѣлалъ это безъ системы и *не распространилъ сравнительный методъ на животныхъ*. Этому препятствовали современные предразсудки. Невѣжество того времени дѣлало это невозможнымъ. Сравнительная физіологія не старѣе Гете, а сравнительная психологія и до сихъ поръ еще не болѣе какъ только возможность. И это нисколько не должно насъ удивлять, если мы примемъ во вниманіе, что въ прежнее время люди не считали даже нужнымъ изученіе организма животныхъ для пониманія человѣческаго организма; обратиться къ животному міру для объясненія психическихъ явленій было для нихъ тѣмъ болѣе невозможно, что животныя были въ ихъ глазахъ существа безъ души.

Итакъ, хотя школа Локка смотрѣла на умъ, какъ на свойство матеріи, и потому сосредоточивала все свое вниманіе на человѣческомъ организмѣ, пытаясь понять механизмъ ощущенія, слѣдовательно занималась осязаемой дѣйствительностью, а не сущностью неосязаемой и неуловимой, тѣмъ неменѣе она была не въ состояніи рѣшить своихъ проблеммъ, такъ какъ методъ ея былъ несовершененъ и знаніе ея было не полно. Впрочемъ труды ея были не безплодны. Гартлей и Дарвинъ, какъ мы видѣли, подъ вліяніемъ ея стремленій сдѣлали шагъ ближе къ истинному методу; смѣлыя ихъ гипотезы повели къ болѣе точному и *опредѣленному* изслѣдованію организма.

Замѣтимъ однако, что эти попытки не были руководимы яснымъ пониманіемъ необходимаго соотношенія между органомъ и функціей. Физіологическій методъ, въ настоящемъ значеніи этого слова, мы находимъ не ранѣе, какъ у Кабаниса.

Петръ Иванъ Георгъ Кабанисъ родился 5 іюня 1757 г., въ Конакѣ, близъ Бриве. Онъ былъ медикъ, жилъ въ Отёлѣ. Здѣсь въ домѣ г-жи Гельвеціусъ встрѣчался онъ съ Тюрго, Гольбахомъ, Франклиномъ, Кондильякомъ, Дидро, д'Аламберомъ. Къ числу его знакомыхъ принадлежали также Кондорсе и Мирабо, при кончинѣ которыхъ онъ присутствовалъ. Онъ умеръ 6 мая 1808 г. Онъ написалъ нѣсколько сочиненій, но изъ нихъ только одно пережило его въ памяти читателей-философовъ: *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*. (*)

(*) Это сочиненіе явилось сперва въ видѣ ряда записокъ, читанныхъ въ Институтѣ (1798 — 99). Въ 1802 г. оно было издано отдѣльной книгой подъ заглавіемъ: *Traité du Physique et du Moral de l'Homme*; это же заглавіе носило и второе изданіе 1805. Только въ 1815 г. послѣ смерти Кабаниса слово *Traité* было замѣнено словомъ *Rapports*.

Хотя Кабанисъ и былъ ученикомъ Кондильяка, но онъ яснѣе, чѣмъ кто-либо до него, сознавалъ, что ограниченіе умственныхъ явленій ощущеніями и отрицаніе врожденныхъ инстинктовъ составляютъ коренной недостатокъ Кондильяковой системы. Признавъ ощущеніе источникомъ всѣхъ умственныхъ явленій (а Кабанисъ справедливо считалъ такими явлініями не одни только идеи), философы обязаны были изучить природу самого ощущенія. «Ни одинъ философъ — говоритъ Кабанисъ — не объяснилъ ясно, въ чемъ состоитъ актъ ощущенія. Всегда ли этотъ актъ предполагаетъ сознаніе и ясное представленіе? и должны ли мы отнести къ какой-либо другой способности человѣческаго тѣла всѣ впечатлѣнія и движенія, въ которыхъ воля не принимаетъ участія?» Поставить этотъ вопросъ значило положить основаніе новой наукѣ. Для рѣшенія его необходимо было изслѣдовать, всѣ ли умственныя явленія подходятъ подъ основные законы ощущенія.

«Въ то время какъ разумъ судитъ, а воля желаетъ или отвергаетъ, совершаются и другія отправленія, болѣе или менѣе необходимыя для сохраненія жизни. Оказываютъ ли эти различныя отправленія какое-либо вліяніе другъ на друга? И возможно ли, наблюдая одновременно различныя физическія и нравственныя явленія, схватить связь между наиболѣе выдающимися изъ нихъ съ такой точностью, чтобъ убѣдиться, что если въ другихъ случаяхъ эта связь ускользаетъ отъ нашего вниманія, то единственно потому, что проявляется въ признакахъ слишкомъ мимолетныхъ?»

Такое пониманіе психологіи уже само по себѣ составляетъ большую заслугу и обезпечиваетъ Кабанису мѣсто въ исторіи философіи. Оно дѣлаетъ психологію отраслью великой науки жизни, связуетъ явленія разума и воли съ общимъ источникомъ жизненныхъ отправленій, признаетъ, что жизнь и душа соотноснтельны. Такое пониманіе психологіи было возрожденіемъ той великой истины, которую ясно сознавалъ еще Аристотель и которая отъ Аристотеля перешла къ схоластикамъ: «Impossibile est, — говоритъ Аквина, — in uno homine esse plures animas per essentiam differentes, sed una tantum est anima intellectiva, quae vegetativae et sensitivae et intellectivae officiis fungitur.» Различеніе души и жизни, какъ двухъ различныхъ сущностей, было

введено итальянцами эпохи возрожденія и принято Бэкономъ. Сталь отвергъ это раздѣленіе и вернулся къ Аристотелеву пониманію. Но съ паденіемъ Сталевой доктрины раздѣленіе жизни и души снова стало общепризнаннымъ догматомъ, и такъ продолжалось до Кабаниса. Послѣ Кабаниса вопросъ о единствѣ души и жизни не обращалъ на себя особаго вниманія, пока Гербертъ Спенсеръ не положилъ это единство въ основу психологической индукціи. (*) Выводъ изъ этого положенія ясенъ: если душа должна быть изучаема какъ одна изъ сторонъ жизни, то ее можно съ успѣхомъ изучать только посредствомъ того же самого индуктивнаго и опытнаго метода, который приводитъ насъ къ несомнѣннымъ истинамъ въ положительныхъ наукахъ. «Les principes fondamentaux seraient également solides; elles se formeraient également par l'étude sévère et par la composition des faits; elles s'étendraient par les mêmes méthodes de raisonnements.» Кабанисъ предупреждаетъ своихъ читателей, что они не найдутъ въ его книгѣ такъ-называемой метафизики, а найдутъ тамъ одни физіологическія изслѣдованія, *mais dirigées vers l'étude particulière d' un ordre de fonctions*.

Кабанисъ имѣлъ многихъ предшественниковъ, начиная съ Виллиса, который жилъ въ $^1/_2$ 17 стол., и до Прочаски, который предшествовалъ Кабанису только однимъ годомъ. (**) Еще до Кабаниса физіологи изучали нервную систему и это изученіе приводило ихъ къ построенію психологическихъ теорій. У многихъ, особенно у Унцера и Прочаски, мы находимъ здравые взгляды на физіологію нервной системы, но ни у одного изъ нихъ не встрѣчаемъ мы такого яснаго и широкаго пониманія физіологической психологіи, какъ у Кабаниса.

«Воздѣйствіе внѣшнихъ тѣлъ на органы — говоритъ Кабанисъ — есть вмѣстѣ источникъ знанія и условіе существованія человѣка: жить значитъ чувствовать; въ цѣпи явленій, составляющихъ существованіе человѣка, каждая *потребность* условливается развитіемъ какой-либо

(*) Spencer, «*Principles of Psychology*» 1855.

(**) «*Lehrsätze aus des Physiologie der Menschen*» 1797. Интересно, что 2-е и 3-е изданія этого сочиненія явились одновременно съ 2-мъ и 3-мъ изданіемъ Кабаниса 1802 и 1805 г. Нельзя предположить, чтобъ Кабанисъ зналъ о трудахъ Прочаски; притомъ надо замѣтить, что физіологическіе выводы Кабаниса и Прочаски сходятся между собой только въ общемъ.

способности, и каждая способность самимъ развитіемъ своимъ удовлетворяетъ какой-либо потребности;—подобно тому, какъ способности развиваются чрезъ упражненіе, расширяются и потребности по мѣрѣ легкости ихъ удовлетворенія. Слѣдовательно, дѣйствіе внѣшнихъ предметовъ на чувства человѣка образуетъ самую замѣчательную сторону человѣческаго существованія. Дѣйствительно ли нервные центры ничего болѣе не дѣлаютъ, какъ только воспринимаютъ и комбинируютъ впечатлѣнія, производимыя на нихъ внѣшними предметами? Дѣйствительно ли въ мозгу не образуется иначе никакого образа или идеи, и ни одинъ органъ иначе не чувствуетъ, какъ чрезъ посредство впечатлѣній, производимыхъ внѣшнимъ предметомъ на собственно такъ-называемыя *чувства*?» (*)

Этотъ вопросъ подсѣкаетъ систему Кондильяка въ самомъ корнѣ. Кабанису не трудно было доказать, что приписывать образованіе всѣхъ умственныхъ явленій исключительно дѣйствію внѣшнихъ предметовъ на чувства значитъ противорѣчить обыденному опыту, что противъ этого свидѣтельствуютъ всѣ разнообразныя вліянія пола, возраста, темперамента, кишечныхъ ощущеній. Наблюденіе надъ человѣческимъ организмомъ и сравненіе его съ организмами животныхъ привели Кабаниса къ слѣдующимъ выводамъ:

«Способность чувствовать и самопроизвольно двигаться составляетъ существенное свойство животной природы.

«Способность чувствовать состоитъ въ свойствѣ нервной системы отзываться на впечатлѣнія, производимыя на различныя ея части и особенно на ея оконечности. Эти впечатлѣнія бываютъ внѣшнія и внутреннія.

«Внѣшнія впечатлѣнія, ясно различаемыя, называются *ощущеніями*.

«Внутреннія впечатлѣнія по большей части смутны и не ясны,—животное только смутно чувствуетъ ихъ, но не различаетъ ясно ихъ связь съ причинами.

«Первыя составляютъ результатъ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ на органы чувствъ; отъ нихъ зависятъ *идеи*.

(*) «*Deuxième Mémoire*». §. II.

«Вторыя вытекаютъ или изъ правильнаго развитія отправленій или изъ болѣзненнаго состоянія органовъ; они производятъ побужденія, называемыя *инстинктомъ*.

«Ощущеніе и движеніе связаны другъ съ другомъ. Каждое движеніе условливается впечатлѣніемъ, и нервы, какъ органы ощущенія, оживотворяютъ и направляютъ органы движенія.

«При ощущеніи нервный органъ воздѣйствуетъ самъ на себя. При движеніи онъ воздѣйствуетъ на другія части, которымъ сообщаетъ способность сокращаться,—простой и плодотворный источникъ животнаго движенія.

«Наконецъ, жизненныя отправленія могутъ быть вызваны вліяніемъ нѣкоторыхъ нервныхъ развѣтвленій, уединенныхъ отъ нервной системы: такъ напр. инстинктивныя способности могутъ развиваться даже когда головной мозгъ почти совершенно разрушенъ, или когда онъ повидимому совершенно недѣятеленъ.

«Но для образованія мыслей необходимо, чтобы существовалъ головной мозгъ и притомъ въ здоровомъ состояніи. Головной мозгъ есть спеціальный органъ мысли.» (*)

Кабанисъ справедливо отказывается отъ всякой попытки объяснить *чувствительность*. Онъ говоритъ, что способность чувствовать есть такое же общее свойство органическихъ существъ, какъ тяготѣніе есть общее свойство тѣлъ, но всѣ общія явленія необъяснимы. Объясненіе явленія предполагаетъ подчиненіе его другому явленію, которое бы его объясняло, слѣдовательно предполагаетъ отсутствіе въ немъ характера всеобщности. Признавъ способность чувствовать за общее свойство органическаго міра, Кабанисъ разсматриваетъ проявленіе этой способности во всѣхъ такъ-называемыхъ жизненныхъ и душевныхъ явленіяхъ.

«Признать, что всѣ идеи и всѣ нравственныя явленія суть результатъ впечатлѣній, получаемыхъ различными органами,—это есть уже важный шагъ впередъ; но мы подвинемся еще далѣе, я полагаю, если докажемъ, что эти впечатлѣнія явственно различимы, что мы можемъ

(*) «*Deuxième Mémoire*», § VIII.

различать ихъ по ихъ мѣстонахожденію и по характеру ихъ послѣдствій, несмотря на то, что всѣ они постоянно дѣйствуютъ и воздѣйствуютъ другъ на друга вслѣдствіе быстрыхъ и непрерывныхъ сообщеній между различными частями чувствующей системы» (*) Кабанисъ ставитъ себѣ цѣлью изучить отношенія, существующія между физическими и нравственными условіями, разсмотрѣть, какимъ образомъ ощущенія измѣняются вслѣдствіе измѣненій въ органахъ, какимъ образомъ идеи, инстинкты, страсти развиваются и измѣняются подъ вліяніемъ возраста, пола, темперамента, болѣзней и проч. Его произведеніе—не психологическій трактатъ, а подготовительная работа для будущей психологической науки. Съ этой точки зрѣнія его можно съ пользой читать даже и теперь, хотя современная наука отвергла многія изъ его физіологическихъ подробностей. Онъ самъ предвидѣлъ это: «le lecteur s' apercevra bientôt que nous entrons ici dans une carrière toute nouvelle. Je n'ai pas la prétention de l'avoir percouru jusqu'au bout; mais des hommes plus habiles et plus heureux achèveront ce que trop souvent je n'ai pu que tenter.»

Въ примѣръ индуктивной психологіи приведемъ его опытное доказательство, что развитіе инстинкта зависитъ отъ условій организма. Разсматривая одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ инстинктовъ, инстинктъ материнской любви, и разобравъ его физіологическія условія, онъ говоритъ: «Въ провинціи, гдѣ я родился, и въ нѣкоторыхъ сосѣднихъ, въ случаѣ недостатка курицъ-насѣдокъ обыкновенно употребляютъ слѣдующее странное средство: ощипываютъ у каплуна перья съ брюшной полости, натираютъ это мѣсто крапивой и уксусомъ, и потомъ сажаютъ каплуна на яйца. Сначала онъ сидитъ на нихъ, чтобъ облегчить боль; вскорѣ потомъ начинаетъ ощущать рядъ непривычныхъ, но пріятныхъ впечатлѣній, которыя привязываютъ его къ этимъ яйцамъ, и онъ не оставляетъ ихъ въ теченіе всего періода высиживанія; вслѣдствіе этого въ немъ образуется родъ искусственной материнской любви, продолжающейся, какъ и у курицы, пока цыплятамъ нужны защита и покровительство. Съ пѣтухомъ этого сдѣлать нельзя; въ немъ есть инстинктъ, увлекающій его въ другую сторону.»

(*) Ibid., § V.

Новость идей, проводимыхъ Кабанисомъ, и интересные примѣры, которыми онъ ихъ подкрѣпляетъ, дѣлаютъ его сочиненіе весьма популярнымъ. Но общее невѣжество психологовъ по части физіологіи, непониманіе ими необходимости физіологическаго метода, страхъ быть обвиненными въ матеріализмѣ, и наконецъ реакція, сначала чисто политическая, но вскорѣ распространившаяся и на философскіе вопросы и произнесшая приговоръ осужденія надъ всѣми трудами 18 столѣтія,—всѣ эти обстоятельства произвели то, что Кабанисъ имѣлъ мало поклонниковъ и ни одного продолжателя. Въ ученыхъ сочиненіяхъ продолжали называть головной мозгъ «органомъ ума», но съ жаромъ утверждали, что умъ *не* есть функція мозга; и болѣе глубокій взглядъ Кабаниса уступилъ мѣсто старому метафизическому понятію о le Moi, Ego, о невещественной сущности, *играющей* на мозгу, какъ музыкантъ играетъ на инструментѣ. (*) Перестали думать, что инстинктъ условливается организмомъ, измѣняется съ измѣненіями въ организмѣ, искажается съ искаженіемъ организма, приходитъ въ дѣятельность чрезъ возбужденіе. Инстинктъ превратился въ какой-то «таинственный принципъ», присущій организму, въ «нѣчто», хотя по существу своему таинственное и непознаваемое, но совершенно ясно понимаемое метафизиками.

Между тѣмъ, какъ реакція осуждала Кабаниса и всю философію 18 столѣтія, явилась другая доктрина, которая также признала физіологію своимъ основаніемъ и успѣла, несмотря на жаркую оппозицію, занять прочное мѣсто среди современнаго умственнаго движенія. Можно сказать, что въ настоящее время это есть единственная психологическая доктрина, имѣющая значительное число послѣдователей. Я говорю о френологіи.

(*) Одинъ современный писатель, пользующійся авторитетомъ, утверждаетъ, что умственное утомленіе есть сознаніе *ума* въ усталости *мозга*. Сознавая себя неспособными понять, *что такое* матерія, можемъ ли мы разсуждать о томъ, что *не есть* матерія? Мы не знаемъ ни матеріи, ни духа, мы знаемъ только явленія.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Френологія.

§ 1. Жизнь Галля.

Франпцъ Іосифъ Галль родился въ Тифенбруннѣ, въ Швабіи, 9 марта 1757 г. Въ предисловіи къ своему великому произведенію: «*Anatomie et Physiologie du Système Nerveux*» 1810 г., онъ разсказываетъ, что еще въ дѣтствѣ его поражали различія, которыя часто проявляются въ характерѣ и способностяхъ членовъ одного и того же семейства, и что еще тогда онъ замѣчалъ существованіе нѣкоторыхъ внѣшнихъ особенностей, соотвѣтствующихъ этимъ различіямъ. Не находя ключа къ разрѣшенію вопроса въ произведеніяхъ метафизиковъ, онъ обратился къ природѣ. Докторъ дома умалишенныхъ въ Вѣнѣ давалъ ему часто случаи наблюдать соотношеніе разнаго рода мономаній съ особенностями въ формѣ черепа. Темницы и суды также доставляли ему обильный матеріалъ для наблюденія. Какъ только доходилъ до него слухъ о какомъ-нибудь замѣчательно хорошемъ или замѣчательно дурномъ человѣкѣ, онъ тотчасъ же принимался изучать его голову. Онъ распространялъ свои наблюденія и на животныхъ, и въ анатоміи искалъ подтвержденія своимъ выводамъ. Всѣ изысканія привели его наконецъ къ заключенію, что вообще форма черепа соотвѣтствуетъ формѣ мозга.

Въ продолженіи двадцати лѣтъ Галль наблюдалъ, анатомировалъ, теоретизировалъ, спорилъ, и наконецъ въ 1796 г. открылъ въ Вѣнѣ публичный курсъ лекцій о френологіи. Новизна его взглядовъ произвела сильное впечатлѣніе; одни фанатически возстали противъ него, другіе же не менѣе фанатически приняли его сторону. Въ насмѣшкахъ также не было недостатка. Самъ Галль тоже не жалѣлъ сарказмовъ. Въ 1800 г. пріобрѣлъ онъ своего лучшаго ученика Спурцгейма. До этого времени Галлю помогалъ молодой анатомъ, по имени Никласъ, котораго онъ научилъ новой методѣ разсѣченія мозга *); теперь искусство Спурцгейма въ анатомическихъ манипуляціяхъ и его способность обобщенія и популярнаго изложенія явились какъ нельзя болѣе кстати къ нему на помощь въ гигантскомъ трудѣ основать новую доктрину на научномъ базисѣ.

Въ 1802 г. Карлъ Виллье (Villers), переводчикъ Канта, издалъ свое: «*Lettre à Georges Cuvier sur une nouvelle théorie du cerveau par le Docteur Gall*». Я не могъ достать этого письма, но оно во многихъ отношеніяхъ интересно для историка френологіи; оно знакомитъ съ доктриной Галля въ томъ видѣ, какъ она *тогда* существовала, и показываетъ, какъ Галль первоначально локализировалъ органы. При письмѣ приложенъ рисунокъ, изображающій черепъ, на которомъ самъ Галль отмѣтилъ 24 органа (органами назывались «прирожденныя способности» ума). Изъ числа этихъ 24 органовъ 4 были впослѣдствіи совершенно вычеркнуты; жизненная сила, чувствительность, проницательность (независимая отъ метафизической проницательности) и великодушіе (независимое отъ милосердія). Потомъ нетолько были вычеркнуты эти четыре органа, первоначально отмѣченные Галлемъ, какъ представители врожденныхъ способностей, но и остальные 20 органовъ получили впослѣдствіи иное размѣщеніе. Г. Лелю (Lélut) у котораго я заимствую вышеприведенныя подробности, говоритъ, что едва ли одинъ изъ этихъ 20 органовъ былъ впослѣдствіи оставленъ

(*) Галль отдаетъ должную честь Никласу въ первомъ изданіи «*Anat. et Phys. du System Nerveux*», т. I, предисловіе XV. Во второмъ изданіи это мѣсто пропущено; подобный пропускъ нельзя одобрить.

Галлемъ въ томъ мѣстѣ, которое онъ ему назначилъ первоначально *).

Френологамъ непозволительно проходить молчаніемъ этотъ фактъ,— они обязаны объяснить его. Во всякомъ случаѣ нельзя не признать за этимъ фактомъ весьма важнаго значенія въ исторіи ихъ доктрины. Можетъ быть френологи и въ состояніи объяснить его удовлетворительнымъ образомъ, но пока они его не объяснили, онъ будетъ говорить противъ нихъ и будетъ говорить тѣмъ сильнѣе, что они постоянно предъявляли притязаніе, что ихъ доктрина — не теорія, а плодъ *наблюденія* *). Если мы признаемъ, что френологическая доктрина выведена частью изъ гипотезъ и частью изъ наблюденія, въ такомъ случаѣ весьма понятно, что въ первоначальномъ своемъ состояніи она могла представлять много незрѣлаго, могла ошибаться въ подробностяхъ, и указанный нами фактъ не требуетъ никакихъ дальнѣйшихъ объясненій. Но если она складывалась постепенно, по мѣрѣ накопленія строго провѣренныхъ фактовъ, то эти факты должны оставаться неизмѣнными при всѣхъ попыткахъ къ измѣненію доктрины. Галль двадцать лѣтъ собиралъ факты, обнаруживающіе соотвѣтствіе между внѣшнимъ очертаніемъ головы и характерными свойствами человѣка; онъ подвергалъ эти факты многократной провѣркѣ; темницы, дома умалишенныхъ, бюсты, портреты, замѣчательные люди, даже животныя, все это служило ему обильнымъ матеріаломъ для его наблюденій. Одно изъ двухъ: или собранные имъ факты не заслуживаютъ довѣрія, и въ такомъ случаѣ френологія не имѣетъ никакой основы, оказывается на воздухѣ,—или же они заслуживаютъ довѣрія, и въ такомъ случаѣ на какомъ основаніи откажемъ мы въ довѣріи позднѣе собраннымъ фактамъ, которыми отрицаются первые, и отдадимъ однимъ предпочтеніе предъ другими? Если могли ввести Галля въ заблужденіе двадцатилѣтнія наблюденія надъ фактами, которые, какъ онъ говоритъ, очевидны и легко наблюдаемы, то почему же не могли одинаково ввести его въ заблужденіе и послѣдующія наблюденія? Если первое собраніе фактовъ указало ему, что органъ поэзіи находится въ такомъ-то мѣстѣ (какъ это обозначено въ рисункѣ у Виллье), то какимъ же образомъ последующіе факты могли перемѣстить этотъ органъ и на его мѣсто поставить органъ милосердія? Развѣ проявленія поэзіи и милосердія такъ тѣсно связаны, что могутъ ввести въ заблужденіе наблюдателя?

(*) Lélut, «Rejet de l'Organologie Phrénologique» 1843, p. 29.

(**) «On voit par la marche de ces recherches que le premier pas fut fait par la découverte de quelques organes; que ce n'est que graduellement que nous avons fait parler les faits pour en déduire les principes généraux et que c'est subséquemment et à la fin que nous avons appris à connaître la structure du cerveau.» *Anat. et Phys.* т. I, preface XVIII.

Судя по всему, Спурцгеймъ явился къ Галлю на помощь какъ нельзя болѣе кстати, чтобъ исправить нѣкоторые слишкомъ смѣлые психологическіе выводы и привести въ лучшій порядокъ собранные факты. Они вмѣстѣ объѣхали Германію и Швейцарію, распространяя свое ученіе и всюду собирая новые факты. 30 октября 1806 г. пріѣхали они въ Парижъ. Въ 1808 они представили Институту мемуаръ объ *Анатоміи и физіологіи нервной системы вообще и головнаго мозга въ особенности.* Въ 1810 г. явился подъ тѣмъ же заглавіемъ первый томъ ихъ великаго произведенія; впослѣдствіи оно было ими передѣлано и снова издано въ 1823 г. въ 6 томахъ in-octavo подъ заглавіемъ: *Fonctions du Cerveau* (Отправленія мозга).

Въ 1813 г. Галль и Спурцгеймъ поссорились и разошлись. Спурцгеймъ поѣхалъ въ Англію, Галль остался въ Парижѣ, гдѣ и умеръ 22 августа 1828 г. По посмертному изслѣдованію оказалось, что черепъ у него былъ по крайней мѣрѣ вдвое толще противъ обыкновеннаго. Это подало поводъ къ безчисленному множеству остротъ, по большей части весьма неудачныхъ. Въ мозжечкѣ Галля нашли также небольшое вздутіе: «интересный фактъ, такъ какъ въ этой части мозга онъ помѣщалъ органъ влюбчивости и эта наклонность въ немъ была сильно развита.» Намъ непонятно, что хочетъ сказать авторъ приведенной нами цитаты. Опухоль на другихъ органахъ, сколько намъ извѣстно, нисколько не свидѣтельствуетъ объ усиленной ихъ дѣятельности. У великихъ поэтовъ мы не находимъ опухоли на органѣ воображенія, у великихъ артистовъ — на органѣ

(*) «The English Cyclopaedia», v. III, Art. Gall.

созерцанія, у великихъ философовъ — въ лобной дугѣ, у великихъ революціонеровъ—за ушами (*).

§ 2. Историческое положеніе Галля.

Прошло время насмѣшекъ надъ Галлемъ. Теперь ни одинъ безпристрастный компетентный мыслитель не станетъ отрицать, что Галль оказалъ физіологіи и психологіи громадную заслугу своими замѣчательными открытіями и своей смѣлой, хотя и сомнительной гипотезой. Галль произвелъ переворотъ въ физіологіи своимъ методомъ разсѣченія головнаго мозга и своимъ смѣлымъ распредѣленіемъ опредѣленныхъ отправленій по опредѣленнымъ органамъ. Для провѣрки или опроверженія его гипотезы были предприняты обширныя изысканія; первная система животныхъ стала предметомъ страстнаго изученія и теперь ни одинъ физіологъ не станетъ открыто отрицать, что умственныя явленія имѣютъ непосредственную связь съ строеніемъ нервовъ; даже метафизики начинаютъ понимать механизмъ чувствъ и общіе законы нервной дѣятельности. Въ настоящее время, теорезированіе умственныхъ явленій, не принимающее во вниманіе физіологическихъ законовъ, представляется не меньшей нелѣпостью, какъ еслибъ мы послѣдовали совѣту Сталя и признали анатомическія и химическія изслѣдованія безполезными для изученія медицины. Этимъ мы обязаны преимущественно вліянію Галля. Онъ первый придалъ должное значеніе принципу необходимой связи между органомъ и отправленіемъ. Другіе только случайно, мимоходомъ, высказывали этотъ принципъ, а онъ разъяснилъ его многочисленными примѣрами, и сдѣлалъ очевиднымъ, что каждое измѣненіе въ органѣ должно необходимо влечь

(*) Чтобъ отклонить возраженіе, что существованіе болѣзни въ какомъ-либо органѣ возбуждаетъ въ этомъ органѣ необыкновенную дѣятельность, надо доказать, что наклонность Галля къ влюбчивости стала необыкновенно дѣятельна не предъ смертью только, но и всегда была необыкновенно дѣятельна. Если въ этомъ случаѣ была причинная связь между болѣзнію и дѣятельностію органа, то дѣятельность должна была бы увеличиваться соотвѣтственно быстрому развитію болѣзни.

за собой соотвѣтственное измѣненіе въ отправленіи. Онъ не говорилъ, что умъ есть *продуктъ* организма: «Nous ne confondons pas les conditions avec les causes efficientes»; онъ утверждалъ только, что есть соотвѣтствіе между состояніемъ органа и его проявленіями *). Своимъ ученіемъ онъ обратилъ общее вниманіе на чудный аппаратъ органовъ, на который до него обращали вниманіе почти исключительно только съ чисто анатомической точки зрѣнія. До Земмеринга, который былъ современникъ Галля, не было даже замѣчено соотношеніе, существующее между объемомъ мозга и умственными способностями. Одинъ уже этотъ фактъ достаточно свидѣтельствуетъ, въ какомъ хаотическомъ состояніи находилась физіологическая психологія, когда явился Галль.

Не менѣе замѣчательно вліяніе Галля и въ чисто психологическомъ отношеніи. Даже сами противники Френологіи содѣйствовали своими сочиненіями распространенію этого вліянія, и оно незамѣтнымъ образомъ обхватило даже самые посредственные умы. «Ni les vains efforts d'un despotisme énergique, говоритъ Огюстъ Контъ, — secondés par la honteuse condescendance de quelques savans fort accrédités, ni les sarcasmes éphémères de l'esprit littéraire et métaphysique, ni même la frivole irrationalité de la plupart des essais tentés par les imitateur de Gall, n'ont pu empécher pendant les trente dernières annés l'accroissement rapide et continu, dans toutes les parties du monde savant, du nouveau système d'études de l'homme intellectuel et moral. A quels autres signes voudrait on reconnaître le succès progressif d'une heureuse révolution philosophique?» (*)

Галль, можно сказать, окончательно рѣшилъ споръ между сторонниками врожденныхъ идей и сторонниками сенсуализма, признавъ существованіе врожденныхъ наклонностей ума и чувствъ, обусловлива-

(*) Спурцгеймъ также говоритъ: «И Галль и я, мы всегда говорили, что мы наблюдаемъ только проявленія чувствъ и разума, и органическія условія, при которыхъ они происходятъ, и что, употребляя слово «органы», мы разумѣемъ только органическія части, посредствомъ которыхъ умственныя способности становятся видимы, а не то, чтобъ органы составляли умъ.» *«Phrenology»*, p. 16.

(**) *«Cours de Ph. Pos.»* т. III, 766.

емыхъ органическимъ строеніемъ человѣка. Два психологическіе факта, общеизвѣстные во всѣ времена всѣмъ обыкновеннымъ умамъ, но затерявшіеся въ философскомъ туманѣ, были положены Галлемъ въ основу его ученія. Первый изъ этихъ фактовъ состоитъ въ томъ, что всѣ основныя склонности врожденны, не могутъ быть ни созданы наставленіями или воспитаніемъ, ни уничтожены порицаніемъ или наказаніемъ. Второй же фактъ тотъ, что различныя способности человѣка вполнѣ различимы и независимы, хотя тѣсно связаны одна съ другой. Добавьте къ этому второму факту точное пониманіе отношенія между органомъ и отправленіемъ и вы придете къ заключенію, что такъ какъ умъ имѣетъ многія различныя отправленія, то, слѣдовательно, долженъ имѣть и многіе различные органы.

Эти два факта вошли въ плоть и кровь всѣхъ европейскихъ доктринъ, хотя указанный нами выводъ изъ втораго факта до сихъ поръ еще горячо многими оспаривается. Ни одинъ умный человѣкъ не повторитъ теперь знаменитаго изрѣченія Джонсона, что поэтическая способность есть просто умственная дѣятельность въ извѣстномъ направленіи, и что Ньютонъ могъ бы написать Отелло, а Шекспиръ «Principia», еслибъ занялись этимъ. Человѣкъ можетъ направиться куда захочетъ, направо или налѣво, на западъ или на востокъ; эта аналогія могла считаться непогрѣшительной, пока «единство» способностей не было опровергнуто; но теперь едвали найдется человѣкъ, который бы не сознавалъ ея ложности.

Укажемъ еще одну доктрину Галля, которая получила общее признаніе: чувственныя способности преобладаютъ надъ умственными; первыя подраздѣляются на чувства и наклонности, а вторыя — на способности познаванія и воспринимаванія; прогрессъ въ развитіи состоитъ въ переходѣ отъ индивидуальнаго къ общественному, отъ чувственнаго къ умственному; великій прогрессъ цивилизаціи заключается въ торжествѣ общественности надъ животностью.

§ 3. Краніоскопія.

Френологія имѣетъ двѣ стороны. Она есть вмѣстѣ психологическая доктрина и искусство узнавать характеры. Какъ научная доктрина,

она имѣетъ своей основой физіологію нервной системы съ присоединеніемъ психологическаго анализа и класификаціи, а какъ искусство узнавать характеры, она основывается на эмпирическомъ наблюденіи соотношенія извѣстныхъ формъ черепа съ извѣстными умственными явленіями. Это послѣднее и составляетъ предметъ такъ-называемой краніоскопіи. Замѣтимъ, что краніоскопія такъ же мало заслуживаетъ названіе науки, какъ физіономика или хиромантія, и что преемники Галля, почти всѣ безъ исключенія, совершенно упускаютъ изъ виду это обстоятельство. Хотя френологи и увѣряютъ насъ, что система ихъ есть система «фактовъ» и «наблюденій» и заслуживаетъ нашего полнаго довѣрія, такъ какъ она не есть «теорія», а только «факты»; но прежде, чѣмъ довѣриться ихъ фактамъ, намъ необходимо предварительно въ точности уяснить себѣ значеніе этихъ фактовъ, потому что отъ значенія, какое мы имъ придадимъ, будетъ зависѣть и степень нашего довѣрія къ нимъ. Напримѣръ, если мы будемъ смотрѣть на нихъ какъ на факты чисто эмпирическіе, какъ на дознанныя наблюденіемъ соотношенія между извѣстными формами черепа и извѣстными умственными проявленіями, то мы можемъ съ благодарностью принять ихъ, какъ весьма цѣнный матеріалъ. Всякій, хотя сколько-нибудь поверхностно знакомый съ френологическими сочиненіями, не станетъ отрицать, что понимаемые такимъ образомъ эти факты представляютъ весьма обильный матеріалъ. Но, не уменьшая достоинства этихъ фактовъ строгой критикой ихъ достовѣрности, мы можемъ и даже должны, если руководимся въ своихъ изслѣдованіяхъ научной точностью, смотрѣть на нихъ какъ на всѣ другіе эмпирическіе факты, т. е. какъ на простыя отмѣтки, какъ на частные случаи, и не болѣе, пока не будетъ доказана ихъ универсальность и пока они не будутъ связаны между собой какимъ-либо достовѣрно дознаннымъ закономъ. Едвали можно отрицать, что указываемыя этими фактами соотношенія между особенными формами черепа и умственными качествами во многихъ случаяхъ не оправдываются. Нерѣдко встрѣчаются люди съ большими головами и весьма ограниченными способностями, и наоборотъ: съ маленькими головами и съ большими способностями; преобладаніе въ человѣкѣ тѣхъ или другихъ способностей не всегда сопровождается особеннымъ развитіемъ соотвѣтствующихъ имъ по фре-

нологіи органовъ. Я вовсе не имѣю желанія преувеличивать указанную трудность,—я хочу только объяснить ее и поэтому не стану розыскивать еще какихъ-либо примѣровъ исключенія; для нашей цѣли достаточно указать, что исключеніе существуетъ, потому что всякое исключеніе изъ эмпирическаго обобщенія есть полное доказательство несостоятельности этого обобщенія, и какъ скоро оказывается какое-либо исключеніе, эмпирическое обобщеніе перестаетъ быть эмпирическимъ и можетъ имѣть значеніе только какъ обобщеніе научное. Френологи дѣйствительно не затрудняются исключеніями и объясняютъ ихъ къ полному своему удовольствію, но въ этихъ объясненіяхъ они уже выходятъ изъ сферы эмпирическаго наблюденія и входятъ въ область науки, и слѣдовательно достоинство ихъ объясненій условливается достоинствомъ ихъ теоріи. Чтобъ сдѣлать нашу мысль болѣе понятной, возьмемъ для примѣра какое-нибудь эмпирическое обобщеніе, напр. широкая грудь есть условіе большой мускульной силы. Какъ дознанный наблюденіемъ фактъ, т. е. какъ фактъ эмпирическій, соотношеніе между шириной груди и мускульной силой составляетъ полезное прибавленіе къ нашему эмпирическому знанію, и никто не станетъ отрицать, что по свидѣтельству дознаннаго наблюденіемъ факта широкая грудь есть признакъ большой мускульной силы. Но если мы признаемъ ширину груди за причину большой мускульной силы и въ этомъ смыслѣ введемъ указанный фактъ въ какую-либо физіологическую теорію, въ такомъ случаѣ достоинство этого факта будетъ уже совершенно иное. Положимъ, что этотъ фактъ введенъ въ такую теорію: ширина груди дѣлаетъ возможнымъ болѣе совершенное окисленіе крови и чрезъ это составляетъ причину большой мускульной силы. Какъ скоро мы представимъ противъ этой теоріи такой фактъ, который свидѣтельствуетъ, что между шириной грудной полости и мускульной силой не существуетъ абсолютнаго и неизмѣннаго соотношенія, какъ скоро мы укажемъ, что есть люди съ большой грудью и съ малой силой, или, наоборотъ, съ малой грудью и съ большой силой, эмпирическое обобщеніе рушится, теорія окажется несостоятельной, и мы должны будемъ признать, что мускульная сила зависитъ еще отъ какой-либо другой причины, кромѣ окисленія крови.

Приступая къ объясненію исключеній изъ эмпирическихъ обобще-

ній, френологи необходимо вступаютъ на почву чистой науки, и достоинство ихъ объясненій зависитъ отъ достоинства научныхъ принциповъ, на которыхъ эти объясненія основаны. Такимъ образомъ краніоскопія постоянно вынуждена прибѣгать за помощью къ той самой физіологіи, которой такъ неразумно пренебрегали послѣдователи Галля и о которой они такъ часто отзываются съ презрѣніемъ. Тотъ фактъ, что встрѣчаются большія головы съ малыми умственными способностями и малыя головы съ большими способностями, френологи объясняютъ различіемъ «темпераментовъ». Но опредѣлили ли они, что именно слѣдуетъ разумѣть подъ этимъ неопредѣленнымъ словомъ «темпераментъ». Какъ велико его вліяніе? Открыли ли они какое средство для оцѣнки этого вліянія?

Они даже не сдѣлали и попытки къ этому, а между тѣмъ очевидно, что это необходимо для научной точности ихъ выводовъ. Что такое «темпераментъ»? По всей вѣроятности наука докажетъ современемъ, что темпераментъ есть результатъ *неопредѣленности* соединеній, составляющей отличительное свойство живыхъ тканей отъ всѣхъ другихъ веществъ. Неорганическія тѣла имѣютъ опредѣленные, постоянные, неизмѣнные составы. Въ водѣ мы неизмѣнно находимъ 88,9 кислорода и 11,1 водорода на 100, никогда ни больше, ни меньше; возьмемъ ли воду въ видѣ росы, дождя, снѣга или искуственно приготовимъ ее въ лабораторіи, ея составъ всегда остается неизмѣненъ. Въ каждомъ кускѣ кремня на 100 частей всегда приходится 48,2 кремнезема и 51,8 кислорода, никогда ни больше, ни меньше. Не то-замѣчаемъ мы въ органическихъ веществахъ (по крайней мѣрѣ въ такъ-называемыхъ *телеорганическихъ*) (*). Составныя ихъ части неопредѣленны. Элементарный ихъ анализъ не даетъ намъ такихъ постоянныхъ результатовъ, какіе мы получаемъ отъ анализа неоргани-

(*) Матерію обыкновенно раздѣляютъ на неорганическую и органическую. Въ 1853 г. я предлагалъ измѣнить это раздѣленіе слѣдующимъ образомъ: 1) Матерія анорганическая, 2) мерорганическая, 3) телеорганическая;—къ первому отдѣлу отнести все, что мы обыкновенно называемъ неорганической матеріей; ко второму—вещества, находящіяся въ переходномъ состояніи, которымъ чего-либо не достаетъ чтобъ быть живыми, или которыя утратили нѣкоторые элементы и перешли изъ живаго состоянія въ состояніе продукта; наконецъ къ третьему отнести всѣ истинно живыя вещества.

ческихъ веществъ. Напримѣръ, нервныя ткани всегда содержатъ фосфоръ и воду, какъ составные элементы; но количество элементовъ *измѣняется* въ извѣстныхъ границахъ: нѣкоторыя нервныя ткани заключаютъ въ себѣ больше фосфора, другія больше воды, и соотвѣтственно этимъ измѣненіямъ въ составѣ измѣняется и развитіе нервной силы. Оттого-то мозги такъ значительно различаются даже при равномъ объемѣ. Мозги различны въ различные возрасты и у различныхъ индивидовъ. Иногда вода составлаетъ $^3/_4$ всего ихъ вѣса, иногда $^4/_5$, а иногда даже $^7/_8$. Количество фосфору мѣняется отъ 0,80 до 1,65 и 1,80, а количество мозговаго жиру—отъ 3,45 до 5,30 и даже до 6,10. Эти факты могутъ помочь объясненію многихъ поразительныхъ исключеній въ френологическихъ наблюденіяхъ (такъ напр. встрѣчающееся иногда превосходство малаго мозга надъ большимъ), и собственно говоря, они подходятъ подъ широкую общепринятую френологами формулу: «объемъ есть мѣра силы при равенствѣ всего остальнаго.» Эта формула заключаетъ въ себѣ вмѣстѣ истину и недоразумѣніе. На томъ, что составляетъ ея истину, мы не имѣемъ здѣсь надобности останавливаться, такъ какъ эта истина не возбуждаетъ никакихъ сомнѣній; но мы должны обратить вниманіе на заключающееся въ ней недоразумѣніе. Френологи упустили изъ виду, что «все остальное» никогда не бываетъ ровно, и поэтому ихъ изрѣченіе: «объемъ есть мѣрило силы» въ дѣйствительности никогда не оправдывается. Сравниваемыя вещи никогда не бываютъ во всемъ равны. Два мозга, совершенно одинаковые по величинѣ и по наружной формѣ, все-таки будутъ отличаться по элементарному составу. Разница между ними будетъ, быть можетъ, незначительна, но при всей своей незначительности она все-таки будетъ существенно вліять на результатъ. Разница въ элементарномъ составѣ влечетъ за собой различія въ *развитіи* (подъ развитіемъ я разумѣю здѣсь не ростъ, а *измѣненіе*, дифференціацію) (*). Къ этимъ различіямъ, совершенно недоступнымъ френологической оцѣнкѣ, приходятъ еще психологическія различія,

(*) Я подробно объяснилъ отношеніе между ростомъ и развитіемъ въ статьѣ «*On Dwarfs and Giants*» (О карликахъ и великанахъ). См. «*Frazer's Magazine*» за Августъ и Сентябрь 1856 г.

происходящія вслѣдствіе воспитанія. Слѣдовательно, выраженіе: «объемъ есть мѣрило силы» такъ же неопредѣленно, какъ выраженіе: «возрастъ есть мѣрило мудрости.» Совершенно справедливо, что объемъ есть признакъ силы, и что, при равенствѣ всего остальнаго, чѣмъ больше мозгъ, тѣмъ больше умственная способность, но также справедливо и то, что степень мудрости людей, одинаково способныхъ, соразмѣряется съ ихъ возрастомъ и опытностью; такимъ образомъ при одинаковости умственныхъ способностей получаются различные результаты по неодинаковости другихъ условій, и потому люди съ большими мозгами часто бываютъ глупѣе людей съ малыми мозгами, и дѣды бываютъ глупѣе своихъ внуковъ.

Сказанное нами справедливо, хотя въ меньшей степени, и въ томъ случаѣ, если мы примемъ объемъ за мѣрило сравнительной силы двухъ органовъ одного и того же мозга. Объемъ, какъ мы видѣли, оказывается совершенно недостаточнымъ признакомъ при сравненіи двухъ различныхъ мозговъ; при сравненіи же двухъ частей одного и того же мозга онъ оказывается только приблизительно вѣрнымъ признакомъ, хотя въ послѣднемъ случаѣ всѣ остальныя условія необходимо ближе къ полному равенству, чѣмъ въ первомъ, такъ какъ тутъ одна и та же нервная ткань и одинъ и тотъ же темпераментъ. Итакъ, хотя мы имѣемъ основаніе предполагать, что органъ бóльшаго объема долженъ быть сильнѣе въ своемъ отправленіи, чѣмъ другіе органы того же мозга, имѣющіе меньшій объемъ, однако и въ этомъ случаѣ объемъ не составляетъ *несомнѣннаго* признака, потому что тутъ могутъ приходить и обыкновенно приходятъ недоступныя оцѣнкѣ, но тѣмъ неменѣе важныя различія въ *развитіи*. Эти различія бываютъ двухъ родовъ: въ элементарномъ составѣ и въ морфологическомъ развитіи. Подобно тому, какъ одинъ мозгъ можетъ содержать больше фосфора, чѣмъ другой, такъ точно и въ одномъ и томъ же мозгу одинъ органъ можетъ быть сосудистѣе или волокнистѣе другаго. Если человѣкъ обладаетъ большими органами размышленія, изъ этого еще вовсе не слѣдуетъ, что эти органы вполнѣ разовьются у него до той степени, до какой способны развиться; въ тоже время какіе-либо другіе органы, положимъ органы воображенія, могутъ развиться вслѣдствіе воспитанія и упражненія до самой полной степени, и въ такомъ случаѣ

произойдетъ то, что органы съ меньшимъ объемомъ будутъ равняться по силѣ органамъ съ бо́льшимъ объемомъ. Въ справедливости этого насъ убѣждаетъ ежедневный опытъ, и философъ-френологъ можетъ указать на это, какъ на удовлетворительное объясненіе многихъ исключеній, которыя краніоскопія обыкновенно встрѣчаетъ въ своихъ попыткахъ опредѣлять характеръ по внѣшнимъ признакамъ.

Здѣсь не мѣсто разсматривать френологію какъ искусство или какъ науку, и я ограничусь сдѣланнымъ указаніемъ на истинное значеніе краніоскопіи и на нѣкоторыя встрѣчаемыя ею трудности. Ни одинъ философъ не станетъ отрицать, что собираніе фактовъ, указывающихъ соотношеніе извѣстныхъ формъ черепа съ извѣстными умственными особенностями, есть дѣло весьма полезное, служащее важнымъ подспорьемъ для изученія психологіи; но когда френологи навязываютъ свою систему философамъ, утверждая, что эта система есть законченная психологія и даетъ вѣрный методъ узнавать характеры, то они не должны удивляться, что люди науки отрицаютъ подобное притязаніе и относятся къ нимъ даже съ нѣкоторымъ презрѣніемъ. Ежедневный опытъ не оправдываетъ притязанія френологіи, какъ *искусства* узнавать характеры, и психологи не могутъ признать ея притязаній, какъ *науки*.

§ 4. Френологія, какъ наука.

Чтобъ защитить френологію, какъ искусство опредѣлять характеры, френологи вынуждены прибѣгать къ своей доктринѣ, основанной на физіологіи нервной системы и на психологической классификаціи способностей. Послѣ Галля, Спурцгейма и Вимонта, всѣ френологи занимались исключительно краніоскопіей, а нѣкоторые изъ нихъ относились къ анатомамъ и физіологамъ даже съ презрѣніемъ; но, несмотря на это, они постоянно прибѣгали къ помощи физіологическихъ и патологическихъ доказательствъ во всѣхъ случаяхъ, когда эти доказательства подтверждали ихъ мнѣнія, и съ полной увѣренностью утверждали, что френологія есть единственная истинная физіологія нервной системы. Съ этимъ послѣднимъ мнѣніемъ я готовъ согласиться,

если только нѣсколько измѣнить форму его выраженія: «Френологія стремится стать истинной физіологіей нервной системы; когда эта физіологія достигнетъ совершенства, тогда и френологія будетъ совершенна.» Но въ настоящее время мы видимъ, что физіологія сознается въ своемъ несовершенствѣ,—сознается, что находится еще въ дѣтствѣ, а между тѣмъ френологія объявляетъ притязаніе быть совершенно законченной наукой, достигшей полнаго совершенства. Подобное притязаніе со стороны френологіи равняется самоосужденію, оно обличаетъ съ ея стороны совершенное непониманіе своей проблеммы. Наука признаетъ себя не въ состояніи даже рѣшить проблемму трехъ тяготѣній, а между тѣмъ френологи представляютъ притязаніе опредѣлять результатъ дѣйствія столь сложныхъ силъ, каковы силы, образующія характеръ! Всѣ изучавшіе нервную систему сознаютъ, что ихъ знанія весьма скудны, а между тѣмъ френологи предъявляютъ притязаніе, предполагающее точное опредѣленіе всѣхъ отправленій нервной системы! Физіологія, какъ мы видѣли, дѣлаетъ столь быстрые успѣхи, что физіологическія сочиненія одного десятилѣтія становятся совершенно устарѣвшими для слѣдующаго десятилѣтія,—какой же смыслъ можетъ имѣть притязаніе, будто существуетъ совершенно законченная психологическая наука, основанная на физіологіи!

Галль былъ на истинномъ пути, давая своему первому великому произведенію названіе: «*Анатомія и физіологія нервной системы.* (*) Но его послѣдователи совершенно уклонились отъ этого пути. Галль ясно говоритъ, (**) что изученіе какого-либо органа и изученіе отправленія этого органа должны идти рука объ руку,—онъ очевидно смотрѣлъ на свое произведеніе только какъ на первоначальную попытку, какъ на фундаментъ будущаго, болѣе совершеннаго произведенія; но вопреки мнѣнію самого Галля и не обращая вниманія ни на какіе

(*) «Quiconque—говоритъ Галль—est convaincu que la structure des parties du cerveau a un rapport nécessaire et immédiat avec leurs fonctions, trouvera, qu'il est naturel de réunir ces deux objets l'un à l'autre, en les considérant et en les traitant comme un seul et même corps de doctrine.»—«*An. et Phys.*», pref. XXV.

(**) Сравни его «*Anat. et Phys. du Système Nerveux*», т. I, p. 95 и 271.

доводы, послѣдователи Галля совершенно пренебрегли физіологіей для краніоскопіи. Ни одинъ изъ нихъ и не попытался даже сдѣлать какое–либо новое открытіе или по крайней мѣрѣ расширить тѣ открытія, которыя уже были сдѣланы. Это имѣло двоякое слѣдствіе: 1) со времени Галля и Спурцгейма френологія не подвинулась впередъ ни на одинъ шагъ, и 2) послѣ Галля всѣ знаменитые европейскіе физіологи, посвятившіе себя изученію нервной системы, единогласно отвергли ее, какъ теорію, совершенно не согласную съ новѣйшими успѣхами науки. Френологамъ легко презирать единодушную оппозицію физіологовъ, объясняя ее предразсудкомъ или «недостаточнымъ изученіемъ френологіи», но безпристрастному мыслителю ясно, что главная причина отрицанія физіологами выводовъ френологіи заключается въ несогласіи съ данными науки тѣхъ фактовъ, на которыхъ эти выводы основаны. Еслибъ френологи были знакомы со всѣми открытіями физіологовъ, то они поняли бы, что не изъ предразсудка возстаютъ противъ нихъ такіе знаменитые неврологи, какъ Серръ, Флуренсъ, Мажанди, Лёре, Лонже, Лелю, Лафаргъ, Бальярже, Бульо, Мюллеръ, Валентинъ, и такіе замѣчательные спеціалисты по сравнительной анатоміи, какъ напр. Овенъ, и что каждый изъ этихъ ученыхъ охотно признаетъ важность Галлевой методы диссекціи и всѣ выводы Галля, подтвержденные наукой. Я не ставлю френологамъ въ вину, что они не способствовали своими трудами развитію физіологіи, но я указываю только на историческія послѣдствія, какія имѣло ихъ уклоненіе отъ пути, указаннаго Галлемъ, и ограниченіе ими круга своихъ занятій одной краніоскопіей. Пренебреженіе, на которое они жалуются, было единственно слѣдствіемъ неосновательнаго ихъ притязанія, будто френологія есть совершенно законченная отрасль знанія, и слѣдствіемъ того, что они не шли въ уровень съ наукой и не обращали вниманія на ея успѣхи. Будучи не въ состояніи примирить свои принципы съ принципами физіологіи, они съ презрѣніемъ относились ко всѣмъ возраженіямъ физіологовъ, утверждая, что всѣ ихъ возраженія суть чисто теоретическія и совершенно безсильны противъ «достовѣрныхъ фактовъ» френологіи.

Галль предпринялъ гигантскій трудъ. Онъ произвелъ переворотъ и имя его будетъ вѣчно жить въ исторіи науки. У него были пред-

шественники (онъ самъ упоминаетъ о нихъ), (*) но это нисколько не умаляетъ его заслугъ. До него мысль о локализаціи различныхъ способностей въ различныхъ частяхъ мозга была не болѣе, какъ только смутная мысль и оставалась совершенно безплодной. Трудъ Галля совершенно самостоятельный. Ближе всѣхъ къ Галлю Прочаска. Галль часто упоминаетъ о немъ, но, если я не ошибаюсь, нигдѣ не указываетъ на сдѣланное у него Прочаской предвосхищеніе. Вотъ какъ заканчиваетъ Прочаска третій отдѣлъ пятой главы, посящей заглавіе: «Занимаетъ ли каждая способность ума особую часть мозга?» «Нѣтъ ничего невѣроятнаго, что каждая способность ума имѣетъ свой особый органъ въ мозгу, и что слѣдовательно существуетъ особый органъ восприятія и особый органъ пониманія. Весьма вѣроятно также, что существуютъ особые органы воли, воображенія и памяти, и что всѣ они дѣйствуютъ въ согласіи и взаимно возбуждаютъ другъ друга къ дѣятельности. Надо предполагать, что органъ воображенія болѣе другихъ удаленъ отъ органа восприятія.» (**) Мы считаемъ излишнимъ указывать, какъ еще далеко до доктрины Галля отъ этого общаго предположенія «вѣроятности». Конечно, нельзя утверждать, чтобъ попытка Галля увѣнчалась полнымъ успѣхомъ, но тѣмъ неменѣе *она* была важнымъ шагомъ въ наукѣ и произвела переворотъ.

Признаніе, что мозгъ есть сложный аппаратъ органовъ, а не единичный органъ, ставило проблемму: изъ какихъ же органовъ состоитъ этотъ аппаратъ и какую функцію имѣетъ каждый органъ. Методъ, съ которымъ Галль приступилъ къ рѣшенію этой трудной проблеммы, до нѣкоторой степени условливался самымъ положеніемъ Галля, какъ основателя новой системы. Этотъ методъ былъ несостоятеленъ: онъ заключался въ чисто физіологическомъ поверхностномъ анализѣ, безъ

(*) «*Fonctions du Cerveau*», II, 350 и сл. Ср. также Lélut, «*Rejet de l'Organologie*», p. 21 и сл., и Prochaska, p. 374 и сл.

(**) Prochasha, p. 447. У Виллиса въ «*Cerebri Anatome*», c. X, p. 125, есть замѣчательное мѣсто о извилинахъ мозга, какъ о признакѣ умственнаго превосходства. Оно слишкомъ длинно и поэтому я приведу здѣсь только его начало: «Plicae sunt convolutiones cerebri longè plures ac majores in homine sunt quám in quovis alio animali, nempè propter varios et multiplices facultatum superiorum actus.»

надлежащей анатомической провѣрки. Произвольность, ненаучность этого метода и была причиной, почему всѣ анатомы отвергли систему Галля. И въ самомъ дѣлѣ, что сказали бы вы о физіологѣ, который, зная, что печень образуетъ желчь и сахаръ, приписалъ бы одной железѣ образованіе желчи, а другой образованіе сахара, хотя въ строеніи этихъ железъ не замѣчается никакого различія? или который приписалъ бы различнымъ железамъ почекъ различныя отправленія, подобно тому, какъ Галль сдѣлалъ это относительно извилинъ мозга? Совершенно справедливо, что анатомическое разсмотрѣніе органа не можетъ раскрыть намъ его функцію,—эта истина и помѣшала видѣть френологамъ, незнакомымъ съ физіологіей, что если анатомія и не раскрываетъ функціи, но тѣмъ неменѣе она есть необходимая основа всякаго физіологическаго анализа. Анатомія пищеваго канала не показываетъ намъ, что его функція есть пищевареніе, но тѣмъ неменѣе функція эта могла быть понята не иначе, какъ посредствомъ строгаго анализа различныхъ процессовъ, ртоваго, желудочнаго, кишечнаго, а для пониманія каждаго изъ этихъ процессовъ необходимо было опредѣлить специфическое выдѣленіе каждой железы и специфическую дѣятельность каждаго выдѣленія. Физіологъ, который бы вздумалъ объяснить пищевареніе какимъ-либо инымъ путемъ, заслужилъ бы справедливое презрѣніе всѣхъ біологовъ. Если френологія есть физіологія нервной системы, то она должна покинуть методъ Галля и принять другой, болѣе удовлетворяющій требованіямъ науки. Какъ справедливо замѣчаетъ Огюстъ Контъ, чтобъ занять мѣсто среди людей науки, френологи должны «reprendre, par une série directe de travaux anatomiques, l'analyse fondamentale de l'appareil cérébral, en faisant provisoirement abstraction de toute idée de fonctions.» (*)

Одинъ изъ основныхъ вопросовъ, на который долженъ отвѣтить анатомическій анализъ и который френологи оставляютъ безъ вниманія, состоитъ въ слѣдующемъ: составляютъ ли извилины мѣстопребываніе ума? другими словами: составляетъ ли сѣрое сосудистое вещество,

---

(*) «*Cours de Philosophie Positive*», III, 821. Контъ смотритъ на Галля гораздо снисходительнѣе, чѣмъ я, а между тѣмъ посмотрите, что онъ говоритъ на стр. 823 и сл.

образующее поверхность мозга, единственное и специфическое мѣсто тѣхъ перемѣнъ, отъ которыхъ зависятъ всѣ умственныя явленія? Краніоскопія можетъ игнорировать этотъ вопросъ, такъ какъ онъ мало или почти нисколько не вліяетъ на факты, служащіе ей основаніемъ. Для френологіи же это первый, важнѣйшій вопросъ: если «физіологія нервной системы» окажется ошибочной въ самой основѣ, то придется вновь перестраивать все зданіе. Я поставилъ вопросъ въ двухъ формахъ, потому что, хотя обыкновенно признаютъ извилины мозга умственными органами, но такъ какъ многія животныя совершенно лишены этихъ извилинъ, то самая сосудистая поверхность,—все равно, будетъ ли она извилиста или нѣтъ—должна быть принята за мѣстопребываніе ума, извилины же только увеличиваютъ поверхность мозга.

Недостатокъ мѣста не дозволяетъ мнѣ вполнѣ обсудить этотъ важный вопросъ, и потому я ограничусь однимъ краткимъ указаніемъ, что изученіе физіологіи привело меня къ сомнѣнію, дѣйствительно ли извилины мозга суть специфическое мѣстопребываніе умственныхъ явленій. Я не могу примирить общераспространеннаго мнѣнія объ этомъ предметѣ съ анатомическими и зоологическими фактами. Мнѣ кажется, что сосудистое вещество, составляющее изгибы, есть только одинъ изъ факторовъ. Впрочемъ разсужденіе объ этомъ завело бы меня слишкомъ далеко и притомъ этотъ вопросъ принадлежитъ пока еще къ сферѣ гипотезъ.

Перейдемъ отъ гипотетическихъ соображеній къ менѣе спорнымъ фактамъ. Бальярже (Baillarger), изобрѣтшій новый методъ измѣренія поверхности мозга, (*) доказалъ своими измѣреніями, что далеко нельзя признать за общую истину, чтобъ умъ различныхъ животныхъ находился въ прямомъ отношеніи къ поверхности мозга. Если взять абсолютную величину поверхности мозга, то правило это очевидно невѣрно во многихъ случаяхъ; не болѣе вѣрнымъ называется оно и въ томъ случаѣ, если взять не абсолютную, а относительную поверхность, т. е. отношеніе протяженія поверхности къ объему мозга. Такъ напр. поверхность человѣческаго мозга по отношенію къ его объему меньше, чѣмъ у мно-

---

(*) *Gazette Médicale*, 19 апр. 1845. Paget: «*Report on the progress of Anatomy in British and Foreign Med. Rev.*» 1846.

гихъ низшихъ млекопитающихся: объемъ человѣческаго мозга по отношенію къ поверхности въ $2\frac{1}{2}$ раза больше, чѣмъ напр. у кролика.

Это еще не все. Изслѣдованія Камила Дареста (Camille Dareste) (*) безспорно доказываютъ, что число и глубина извилинъ *не имѣютъ* прямаго отношенія къ развитію ума, но имѣютъ прямое отношеніе къ *объему* животнаго, такъ что, зная объемъ какого бы то ни было животнаго, мы можемъ предсказать степень развитія извилинъ, или. наоборотъ, зная извилины, можемъ предсказать объемъ животнаго: «toutes les espéses à cerveau lisse out une petite taille; toutes les espèces à circonvolutions nombreuses et compliquées sont, au contraire, de grande taille. «Далѣе, профессоръ Овенъ говоритъ, что косатка (grampus) имѣетъ извилины болѣе глубокія и болѣе сложныя, чѣмъ у человѣка. Всѣ эти факты дѣлаютъ очевиднымъ, что основанія френологіи столь несогласны съ нашимъ современнымъ знаніемъ нервной системы, что требуютъ полнаго пересмотра.

Френологія должна рѣшить еще другой важный вопросъ, а именно: отношеніе вѣса мозга къ умственнымъ способностямъ. Измѣряется ли сила умственныхъ способностей абсолютнымъ вѣсомъ мозга? Гальваническая баттарея въ 50 круговъ въ 5 разъ сильнѣе гальванической батареи въ 10 круговъ; шнурокъ въ 20 нитокъ въ 5 разъ крѣпче шнурка въ 4 нитки при равенствѣ другихъ условій; подобно этому и умственныя способности не будутъ ли вдвое сильнѣе при мозгѣ въ 50 унцій, чѣмъ при мозгѣ въ 25 унцій (въ дѣйствительности разница въ весѣ мозга бываетъ еще значительнѣе). Наблюденія не показываютъ намъ такого абсолютнаго и постояннаго отношенія. Мозгъ человѣка около 3 фунтовъ; мозгъ кита около 5 ф.; мозгъ слона — отъ 8 до 10 ф. Слѣдовательно если функція мозга состоитъ исключительно или преимущественно въ умственныхъ явленіяхъ, и если объемъ есть мѣрило силы, то китъ и слонъ должны настолько превосходить человѣка, насколько Ньютонъ превосходитъ идіота. Если же, напротивъ, мозгъ, какъ нервный центръ, имѣетъ другія еще отправленія, кромѣ проявленія умственной дѣятель-

(*) *Annales des Sciences Naturelles*, 3 série, t. XVII и 4 série, t. I, p. 73.

ности, то эти несообразности могутъ быть объяснены, но френологія должна въ такомъ случаѣ принимать въ разсчетъ и эти другія отправленія. (*)

Френологи устранили эти несообразности оговоркой, что для заключенія о силѣ умственныхъ способностей надо принимать во вниманіе не абсолютный, а относительный вѣсъ мозга, т. е. по отношенію къ вѣсу всего тѣла. Сравнительно съ тяжестью тѣла мозгъ человѣка, конечно, тяжелѣе мозга большей части животныхъ, не исключая кита и слона, и френологія повидимому торжествуетъ; но къ несчастью этотъ фактъ не подтверждается относительно маленькихъ обезьянъ, многихъ породъ птицъ и нѣкоторыхъ грызуновъ. Итакъ мы можемъ поставить френологамъ слѣдующую дилемму: или состояніе умственныхъ способностей зависитъ отъ абсолютнаго вѣса мозга и въ такомъ случаѣ слонъ втрое умнѣе человѣка, или оно зависитъ отъ относительнаго вѣса мозга сравнительно съ тѣломъ, и въ такомъ случаѣ человѣкъ глупѣе обезьяны или крысы, хотя и умнѣе слона. Кромѣ того, если принять за основаніе *относительный* вѣсъ, то френологъ долженъ будетъ при каждомъ отдѣльномъ случаѣ сравнивать вѣсъ мозга съ вѣсомъ тѣла, прежде чѣмъ вывести какое-либо заключеніе, а *это* очевидно невозможно. Прибавлю, что хотя френологи и придаютъ большую важность этому вопросу, но по моему мнѣнію умъ нельзя измѣрять никакими подобнаго рода оцѣнками. Умъ нельзя измѣрять вѣсами. Тяжесть не есть указатель мозговой дѣятельности или *спеціальнаго направленія* этой дѣятельности.

Мы, кажется, достаточно доказали, что френологія нетолько не даетъ намъ вѣрнаго физіологическаго объясненія нервной системы, но, напротивъ, находится въ такомъ хаотическомъ состояніи относительно даже самихъ основныхъ своихъ данныхъ, что требуетъ полнаго пересмотра, и пока не явится френологъ, который, слѣдуя по пути, открытому Галлемъ, снова поставитъ френологическую доктрину въ уровень съ современной наукой, до тѣхъ поръ всѣ ученые будутъ съ презрѣніемъ смотрѣть на притязаніе френологіи какъ психологической системы. Я

(*) См. объ отношеніи мозга къ тѣлу названную выше мою статью о «*Карлахъ и великанахъ*». «*Fraser's Mag.*» сент. 1856 г. p. 289.

не сомнѣваюсь, что явится новый Галль,—я убѣжденъ, что психологія должна быть основана на физіологіи. На психологическую классификацію, принятую въ френологіи, слѣдуетъ смотрѣть какъ на пробный очеркъ; она конечно выше предшествовавшихъ, но тѣмъ неменѣе ежедневный опытъ свидѣтельствуетъ намъ о ея несостоятельности.

Въ заключеніе этой главы замѣтимъ, что Галль образовалъ эпоху въ исторіи философіи, создавъ новый методъ. Съ того времени, какъ философія сосредоточилась на психологическихъ вопросахъ, всѣ разнообразныя усилія мыслителей приводили къ одному исходу, къ скептицизму, и не удовлетворяли умъ, потому что не имѣли истиннаго психологическаго метода,—и мы можемъ сказать, что исторія исканій истиннаго метода оканчивается Галлемъ, такъ какъ доктрина Галля окончательно установила этотъ методъ въ основныхъ его принципахъ

ОДИНАДЦАТАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ ОКОНЧАТЕЛЬНО УСТУПАЕТЪ МѢСТО ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ НАУКѢ.

ГЛАВА I.

Эклектизмъ.

«Nous ne croyons pas les choses, parce qu'elles sont vraies,—говоритъ Паскаль,—mais nous les croyons vraies, parce que nous les aimons.» Вотъ что составляетъ вѣчную преграду прогрессу человѣчества. Мы любимъ истину не потому, что она истина, а потому, что на ней основываются тѣ или другія мнѣнія, которыя мы считаемъ необходимыми для нашего счастія. Только немногіе философскіе умы оказываются способны отрѣшиться отъ послѣдствій и вполнѣ сосредоточиться на самой истинѣ; и эти немногіе поступаютъ такимъ образомъ потому, что твердо убѣждены, что истина никогда не можетъ быть вредна, какими бы призраками ни окружало ее боязливое невѣжество.

Философія 18 столѣтія возбудила противъ себя реакцію не потому, что оказалась несостоятельной, а потому, что въ ней видѣли источникъ безнравственности. Крайности французской революціи, привед-

шія въ ужасъ Европу, придали этой реакціи особенную силу. Философскія доктрины Кондильяка, Дидерота, Кабаниса, соединились въ понятіяхъ людей съ сатурналіями террора, признаны были отвѣтственными въ преступленіяхъ конвента, и въ пылу негодованія ихъ отвергли цѣликомъ, безъ разбора, что̀ въ нихъ есть истиннаго и что ложнаго. Всякое мнѣніе, носившее на себѣ, какъ тогда выражались, «отпечатокъ матеріализма» или склонявшееся болѣе или менѣе къ этому направленію, встрѣчалось осужденіемъ, принималось за угрозу религіи, нравственности, правительству. Напротивъ, всякое мнѣніе, клонившееся болѣе или менѣе на сторону спиритуализма, принималось съ жаркимъ одобреніемъ, распространялось, выхвалялось, и это не потому, чтобъ оно признавалось истиннымъ, а потому, что видѣли въ немъ охрану общественнаго порядка. Останавливая наше вниманіе на бѣдствіяхъ и неурядицахъ, сопровождавшихъ великое движеніе 18 столѣтія и затемнившихъ то, что̀ было въ этомъ движеніи высокаго и благороднаго, для насъ дѣлается понятнымъ, какъ люди съ умомъ и сердцемъ могли возстать съ такимъ слѣпымъ ожесточеніемъ не только противъ революціи, но и противъ всѣхъ принциповъ, къ которымъ взывали революціонеры. Теперь уже это давно прошедшее, и намъ теперь ясно, что какъ ни тѣсна связь, установившаяся въ умахъ людей между матеріализмомъ и революціей, но тѣмъ неменѣе матеріализмъ имѣетъ такъ же мало общаго съ ужасами революціи, какъ христіанство имѣетъ мало общаго съ ужасами анабаптизма.

Эта мнимая связь между такъ-называемымъ матеріализмомъ и революціей была столь глубоко укоренившись въ умахъ, что еще на нашей памяти одинъ знаменитый медикъ возбудилъ противъ себя великое негодованіе и едва не лишился мѣста потому, что рѣшился высказать мнѣніе, пользующееся теперь общимъ признаніемъ, что мозгъ есть органъ ума. Онъ вынужденъ былъ отречься отъ мнѣнія, которое въ прежнее время благочестивый Гартлей и многіе другіе могли высказывать безпрепятственно. Онъ вынужденъ былъ отречься отъ него не потому, чтобъ оно оказалось несостоятельнымъ предъ лицемъ науки, а потому, что въ немъ видѣли опасность для нравственности. Это былъ «матеріализмъ», а «матеріализмъ» ведетъ къ разрушенію

нравственности. Даже и въ настоящее время хотя всѣ согласны въ томъ, что мозгъ есть органъ ума, но тѣмъ неменѣе «матеріализмъ» до сихъ поръ еще служитъ пугаломъ. Его не опровергаютъ, не доказываютъ его ложность, но прямо осуждаютъ его на томъ основаніи, что онъ опасенъ. Я признаю, что философія 18 столѣтія опасна, потому что ложна,—писатели же, которыхъ я здѣсь имѣю въ виду, признаютъ ее ложной, потому что считаютъ опасной. Но съ другой стороны я не могу не признать также, что эта философія во многихъ отношеніяхъ нетолько не опасна, но полезна, потому что во многихъ отношеніяхъ истинна,—и съ моей стороны было бы неискренне, еслибъ, отвергая доктрины 18 столѣтія, я не прибавилъ къ этому, что, по моему убѣжденію, спиритуализмъ еще болѣе несостоятеленъ въ философскомъ отношеніи и слѣдовательно еще болѣе опасенъ.

Исторія реакціи во Франціи весьма поучительна, но изложеніе ея взяло бы слишкомъ много мѣста. (*) Четыре потока вліяній соединились въ одинъ и всѣ они исходили изъ одного источника—изъ отвращенія къ неистовствамъ революціи. Католики, имѣя во главѣ великаго Жозефа де Местра и Бональда, взывали къ религіозному чувству; роялисты, съ Шатобріаномъ и г-жей Сталь во главѣ, взывали къ монархическому и литературному чувствамъ, метафизики, съ Ларомигьеромъ и Менъ де Бираномъ, моралисты, съ Ройе Колларомъ, всѣ единодушно нападали на слабыя стороны сенсуализма и подготовляли восторженный пріемъ шотландской и нѣмецкой философіи. Достаточно заглянуть въ произведенія любаго изъ этихъ писателей, чтобъ убѣдиться, что вся цѣль ихъ—охранить нравственность и порядокъ отъ угрожающихъ будтобы имъ матеріалистическихъ ученій. Вы у нихъ на каждомъ шагу встрѣчаете воззванія къ предразсудкамъ и чувствамъ. Краснорѣчіе замѣняетъ у нихъ аргументы; чувство замѣняетъ доказательства. Читатель восхищенъ, ослѣпленъ потокомъ краснорѣчія. Онъ привыкаетъ соединять всѣ благороднѣйшія чувства съ спиритуалистическими доктринами, а всѣ низкія идеи — съ матеріалистическими,

(*) Читатель можетъ прочесть объ этомъ у Дамирона (Damiron): «*Essai sur l'Hist. de la Phil. en France au XIX siècle*», и у Тена (Taine): «*Les Phil. Français du XIX siècle*».

такъ что одна школа неразрывно соединяется въ его умѣ съ уваженіемъ ко всему высокому, благородному, а другая — съ презрѣніемъ ко всему мелкому и недостойному. Предводители реакціи были замѣчательно талантливые люди и произведенія ихъ имѣли громадный успѣхъ. Но теперь, когда жаръ борьбы остылъ и всѣ эти споры стали достояніемъ исторіи, мы, смотря на нихъ издали, не находимъ въ нихъ ни малѣйшаго философскаго прогресса, никакого новаго элемента для дальнѣйшаго развитія философіи. Въ политической и литературной исторіи эти произведенія заняли бы видное мѣсто; но въ исторіи философіи они заслуживаютъ упоминанія только потому, что обнаружили ограниченность философіи 18 столѣтія и ея пробѣлы, lacunae. Ихъ роль была критическая и они ее исполнили.

Одна доктрина, только одна, выдалась изъ всѣхъ реакціонныхъ стремленій и нѣкоторое время имѣла значеніе философской школы. Въ свое время она надѣлала много шуму. Но теперь уже едва слышны ея отголоски, и это понятно, потому что едвали когда существовала болѣе слабая доктрина. Впрочемъ, для полноты нашей исторіи, мы не можемъ не сказать о ней нѣсколько словъ. Эклектизмъ умеръ, но нельзя сказать, чтобъ онъ былъ совершенно безплоденъ. Онъ возбудилъ охоту къ историческимъ изслѣдованіямъ и самой своей слабостью далъ новое подтвержденіе той истинѣ, что апріористическое рѣшеніе трансцендентальныхъ проблеммъ невозможно. Эклектизмъ былъ послѣднимъ продуктомъ философскаго умозрѣнія; онъ соединилъ въ себѣ всѣ философскія доктрины и вывелъ изъ нихъ одну окончательную доктрину, но и это окончательная доктрина оказалась совершенно несостоятельной.

Во главѣ этой школы стоятъ Викторъ Кузенъ (Victor Cousin) и Томасъ Жоффруа (Thomas Jouffroy). Первый изъ нихъ былъ блестящій риторъ, совершенно лишенный оригинальности, а второй былъ искренній мыслитель, но его достоинства были заслонены блескомъ его сотоварища. Какъ литераторъ, Кузенъ пользуется вполнѣ заслуженнымъ уваженіемъ,—нельзя однако не сдѣлать при этомъ оговорки относительно той безцеремонности, болѣе чѣмъ непохвальной, съ какой онъ присвоивалъ себѣ труды своихъ учениковъ и помощниковъ. Впрочемъ здѣсь идетъ рѣчь не о Кузенѣ, а объ эклектизмѣ. Ройе Колларъ противопоставилъ принципы шотландской школы принципамъ сенсуализма. Ридъ и Стюартъ появились на французскомъ языкѣ въ переводѣ Жоффруа. Ройе Колларъ, Жоффруа и Кузенъ объясняли, развивали ихъ доктрины. Благодаря дарованіямъ этихъ трехъ профессоровъ, а также благодаря общей въ то время наклонности умовъ къ реакціи, шотландская школа стала господствующей во Франціи. Но Кузенъ не остановился на этомъ; неутомимая его дѣятельность привела его къ изученію Канта, и онъ началъ проповѣдывать доктрины «Кёнигсбергскаго мудреца» съ такимъ же жаромъ, съ какимъ до этого проповѣдывалъ доктрины шотландскихъ философовъ. Едва парижане успѣли нѣсколько ознакомиться съ Кантомъ, какъ Кузенъ уже перебросился отъ Канта къ Александрійцамъ,—издалъ Прокла, сталъ читать о немъ лекціи, усвоилъ себѣ нѣкоторыя его идеи и готовъ былъ провозгласить его царемъ философіи, еслибъ только публика обнаружила готовность подтвердить этотъ приговоръ. Во время поѣздки своей въ Германію въ 1824 г. познакомился онъ съ новымъ Прокломъ—Гегелемъ и, возвратясь въ Парижъ, сталъ проповѣдывать Гегелево ученіе, насколько могъ его понимать. Его знаменитый эклектизмъ есть не болѣе какъ полупонятая «*Исторія философіи*» Гегеля, обставленная разными благовидными аргументами.

«Всѣ заблужденія суть лишь неполное пониманіе истины»,—многократно повторяетъ Кузенъ, напирая на это съ особенной силой. Изъ этого опредѣленія вытекаетъ предложеніе: «всѣ системы суть неполныя пониманія дѣйствительности, выдающія себя за полное ея изображеніе». Выводъ изъ этого очевиденъ: «Такъ какъ всѣ системы заключаютъ въ себѣ смѣсь истины и заблужденія, то стоитъ только сравнить ихъ и тогда, чрезъ сопоставленіе ихъ, выяснится, что въ нихъ есть ложнаго. Истина или часть истины, заключающаяся въ каждой системѣ, при такомъ сопоставленіи соединится съ частями истины, находящимися въ другихъ системахъ, и такимъ образомъ дѣло весьма упрощается.»

Слѣдовательно эклектизмъ есть соединеніе всѣхъ когда-либо найденныхъ истинъ, очищенныхъ отъ смѣшанныхъ съ ними заблужденій; остается только добытую такимъ образомъ сумму истинъ свести въ одну доктрину. Дѣло великое, но возможное ли? Основа эклектизма

состоитъ въ опредѣленіи: что такое заблужденіе? Вмѣстѣ съ этимъ опредѣленіемъ онъ долженъ или устоять, или пасть.

По нашему мнѣнію, это опредѣленіе совершенно не выдерживаетъ критики. Дѣйствительно, заблужденіе бываетъ иногда неполнымъ пониманіемъ истины, но только *иногда*, а не *всегда*, — иногда же оно бываетъ нетолько полнымъ непониманіемъ истины, но и совершенно уклоняется отъ нея. Ньютонъ, создавая свою теорію законовъ притяженія и принимая эѳиръ за *medium*, чрезъ который дѣйствуютъ эти законы, имѣлъ не полное пониманіе истины; но Декартъ, развивая свою теорію круговоротовъ, нетолько не вполнѣ понималъ истину, но и совершенно ее не понималъ, совершенно расходился съ ней. Фраза «неполное пониманіе истины» такъ неопредѣленна, что люди, имѣющіе склонность вдаваться въ пустую игру словъ, могутъ, пожалуй, и въ теоріи Декарта найдти неполную истину; но во всякомъ случаѣ едвали кто рѣшится утверждать, что достаточно сопоставить доктрины Ньютона и Декарта, чтобъ выяснилось, что́ въ нихъ есть ложнаго.

Слѣдовательно, если не *всѣ* системы суть неполное пониманіе дѣйствительности и не всѣ содержатъ въ себѣ долю истины, то какимъ образомъ рѣшитъ эклектикъ, *которыя* именно системы должны быть имъ приняты во вниманіе, какія именно философскія доктрины долженъ онъ сопоставить, чтобъ получить полную истину. Очевидно необходимъ *критерій*. Жоффруа утверждаетъ, что это дѣло весьма не трудное, что для этого стоитъ только собрать всѣ системы, когда-либо существовавшія, привести ихъ въ правильный порядокъ, и тогда изъ заключающихся въ нихъ истинъ сама собой выяснится окончательная полная истина.

Мы не будемъ останавливаться на вопросахъ, *что такое* правильный порядокъ? какъ узнать, какой именно порядокъ правиленъ? Насъ прежде всего интересуетъ вопросъ: какой критерій имѣетъ эклектикъ для опредѣленія, что́ есть истиннаго или ложнаго въ той или другой системѣ, и для отдѣленія истины отъ заблужденія. Легко сказать: заботливо отдѣляйте пшеницу отъ мякины и собирайте пшеницу въ житницы міра. Но если земледѣлецъ *не можетъ по виду отличить* пшеницу отъ мякины, должны же вы дать ему какой-нибудь критерій, чтобы онъ могъ различать, что́ есть пшеница, и что есть мякина? Философъ можетъ отличать истину отъ заблужденія только двумя способами: или онъ уже знаетъ истину, и въ такомъ случаѣ уже *имѣетъ* то, что ищетъ, — или же онъ распознаетъ истину по ея связи и по согласію ея съ другими извѣстными ему истинами; т. е. критерій для отличенія истины отъ заблужденія заключается для философа въ той философской системѣ, которую онъ признаетъ истинной: то, что согласно съ этой системой, онъ принимаетъ, какъ расширеніе своего знанія, а все, несогласное съ ней, отрицаетъ, какъ неистинное.

Попробуйте сопоставить двѣ великія школы, вѣчно раздѣлявшія мыслящій міръ. Одна изъ нихъ говоритъ, что опытъ есть единственный источникъ знанія, а другая говоритъ, что значительная доля нашего знанія предшествуетъ опыту и не зависитъ отъ него. По ученію эклектизма каждая изъ этихъ школъ есть смѣсь истины и заблужденія. Достаточно самаго поверхностнаго размышленія, чтобъ убѣдиться, что онѣ не могутъ быть обѣ истинны: одно изъ двухъ,—или опытъ *есть* или *не есть* единственный источникъ знанія. Различіе между этими школами такъ же рѣзко, какъ различіе между Птоломеемъ и Коперникомъ. Выбирайте то или другое, — тутъ никакой компромиссъ невозможенъ, если только вы не хотите уподобиться Сизару, который на вопросъ: что движется одно кругомъ другаго, земля или солнце? отвѣчалъ: «Иногда земля, а иногда солнце.» Сизаръ, повидимому, былъ эклектикъ. Но допустимъ на минуту, что обѣ означенныя школы отчасти правы и отчасти нѣтъ, то въ такомъ случаѣ является вопросъ: какимъ же критеріемъ эклектикъ отличитъ заблужденіе отъ истины? У него нѣтъ на это никакого критерія.

Никто не споритъ, что человѣку нужна помощь другихъ людей для открытія истины и что въ трудахъ нашихъ предшественниковъ мы находимъ много истинъ. Конечно, сопоставленіе и сравненіе различныхъ доктринъ весьма полезно. Никто не станетъ отрицать, что эклектизмъ, какъ *вспомогательный* процессъ, полезенъ, нуженъ и всегда употреблялся. Но Кузенъ превращаетъ его изъ вспомогательнаго процесса въ основной и придаетъ ему значеніе метода. Эклектизмъ въ своемъ истинномъ значеніи, т. е. въ значеніи вспомогатель-

наго процесса, есть ни что иное, какъ изученіе произведеній предшественниковъ и выборъ изъ нихъ того, что мы считаемъ истиннымъ, т. е. того, что подтверждаетъ, расширяетъ и поясняетъ познанныя нами истины, которыя, слѣдовательно, и составляютъ нашъ критерій для отличенія истины отъ заблужденія. Пусть читатель припомнитъ, съ какимъ упорствомъ люди нерѣдко отказываются признать очевидныя для другихъ истины, потому что эти истины состоятъ въ дѣйствительномъ или кажущемся противорѣчіи съ господствующей религіей или съ господствующими доктринами, и тогда ему сдѣлается ясно все значеніе этого критерія. Исторія переполнена подобными примѣрами. Но Кузенъ не такъ понимаетъ эклектизмъ. Онъ говоритъ, что всѣ системы заключаютъ въ себѣ истины и что эти истины отдѣляются отъ заблужденій чрезъ простое сопоставленіе. Не происходитъ ли уже тутъ нѣчто въ родѣ химическаго сродства! Подобная теорія не заслуживаетъ опроверженія, — достаточно выяснить ея принципы, чтобъ обнаружить всю ея несостоятельность.

Показавъ несостоятельность эклектизма какъ метода, мы не станемъ терять времени на изложеніе различныхъ, вѣчно колеблющихся мнѣній Кузена. Мы имѣемъ тѣмъ большее основаніе поступить такимъ образомъ, что и самъ Кузенъ отказался отъ нихъ. И Франція, и Европа ихъ отвергли.

Итакъ эклектическая доктрина оказывается не болѣе состоятельной, чѣмъ предшествовавшія ей. Философія по прежнему остается безъ метода и безъ точки опоры. Утомясь наконецъ безплодными усиліями, она окончательно отказывается отъ дальнѣйшихъ поисковъ и поглощается наукой. Возвести это безсиліе въ догму и составляетъ задачу положительной философіи Огюста Конта.

ГЛАВА II.

Огюстъ Контъ.

Я посвятилъ особый томъ изложенію философіи Конта (*), и потому не считаю нужнымъ входить здѣсь въ подробности,—ограничусь только общимъ указаніемъ ея историческаго значенія и ея метода.

По мѣрѣ того, какъ мы подвигались впередъ въ нашемъ изложеніи исторіи философіи, предъ нами накоплялись примѣры неудачныхъ попытокъ дать философіи какой-либо прочный базисъ, и намъ все болѣе и болѣе уяснялся тотъ фактъ, что человѣчество съ самаго зарожденія философскаго мышленія постоянно слѣдовало ложному методу. Фактъ этотъ постепенно уяснялся въ сознаніи людей, и по мѣрѣ его уясненія люди стали отчуждаться отъ философіи и посвящать всѣ свои умственныя силы наукѣ. Даже мыслители, вовсе не расположенные отказаться отъ высокихъ цѣлей философіи, стали искать достиженія этихъ цѣлей въ измѣненіи метода своихъ изслѣдованій, надѣясь чрезъ переизслѣдованіе природы человѣческаго знанія открыть какой-либо новый путь къ разрѣшенію философскихъ проблеммъ. Выступая на эту дорогу, они вынуж-

(*) Comte, *Phylosophy of the Sciences*, 1853.

дены были даже самую психологію признать положительной наукой и принять въ руководство положительный методъ, такъ какъ это единственный изъ всѣхъ методовъ, который оказался плодотворнымъ. Между тѣмъ какъ молча совершался этотъ переворотъ въ мыслящемъ мірѣ и повсюду обнаруживалось общее тяготѣніе умственныхъ силъ къ наукѣ, явился могучій мыслитель, который провозгласилъ неизбѣжную необходимость этого тяготѣнія, необходимость для философіи отказаться окончательно отъ прежнихъ своихъ притязаній въ пользу положительнаго метода, такъ какъ только этотъ методъ можетъ привести людей къ такой общей доктринѣ, которая могла бы возстановить гармонію въ ихъ стремленіяхъ и дать Европѣ укрѣпляющую вѣру.

Въ своемъ «*Cours de Philosophie Positive*», 6 vol., 1830—42, Огюстъ Контъ сдѣлалъ для 19-го столѣтія тоже, что Бэконъ сдѣлалъ для 17-го: онъ выразилъ въ этомъ великомъ твореніи всѣ прогрессивныя стремленія предъидущихъ вѣковъ. Въ современномъ умственномъ состояніи Европы вы видите совершенное отсутствіе *единства*, вслѣдствіе неимѣнія какой-либо доктрины, которая была бы достаточно *обща*, чтобъ обхватить все разнообразіе идей, и достаточно *положительна*, чтобъ внушить людямъ неодолимое убѣжденіе въ своей истинности. Посмотрите на положеніе религіи: она раздѣляется на католицизмъ и протестантизмъ,—каждый изъ нихъ въ свою очередь распадается на множество мелкихъ подраздѣленій, и разнообразіе сектъ увеличивается съ каждымъ днемъ. Каждое вѣрованіе имѣетъ своихъ замѣчательныхъ представителей и между тѣмъ каждое изъ нихъ упорно отказывается признать доктрины другихъ вѣрованій. Нѣтъ такой общей доктрины, которая была бы способна обхватить собою и католицизмъ, и протестантизмъ, и магометанство, со всѣми ихъ подраздѣленіями. Таково же и положеніе философіи. Въ ней нѣтъ общепризнанной системы; у всякаго народа, почти у всякаго философа есть своя философія. Доктрины нѣмецкой философіи считаются въ Англіи и Шотландіи за бредни алхимиковъ; надъ шотландской психологіей въ Германіи смѣются, въ Англіи и Франціи ею пренебрегаютъ. Кромѣ того, во Франціи и Германіи по крайней мѣрѣ, религія и философія въ открытой между собой враждѣ. Эта вражда неизбѣжна: она лежитъ въ самой природѣ философіи; и хотя до сихъ поръ еще многіе усердно доказываютъ, что

философія и религія вполнѣ совмѣстимы, тѣмъ неменѣе разногласіе между ними очевидно и непримиримо.

Итакъ, вотъ какую картину представляетъ намъ умственное состояніе Европы: религія возстаетъ противъ религіи, философія противъ философіи; религія и философія борятся другъ съ другомъ. Въ высшихъ сферахъ мысли царствуетъ полная анархія.

Въ положительныхъ наукахъ меньше разнорѣчія, но такое же отсутствіе общей доктрины. Каждая частная наука въ отдѣльности имѣетъ свой прочный базисъ и быстро идетъ впередъ, но нѣтъ философіи науки. Задача Огюста Конта и состояла именно въ томъ, чтобъ восполнить этотъ недостатокъ. Давно уже слышатся жалобы на исключительную *спеціальность* ученыхъ, на ихъ неспособность создавать или воспринимать общія идеи. Это и было одной изъ главныхъ причинъ, поддерживавшихъ философію. Мыслители ясно видѣли, что какъ ни точна сама по себѣ та или другая наука, но каждая изъ нихъ составляетъ только часть философіи. Кромѣ того, вредъ узкой спеціальности не ограничивается пренебреженіемъ цѣлаго ради частей; спеціальность разрушительно дѣйствуетъ на высшее назначеніе знанія, на его способность поучать и направлять общество.

Въ первыя времена мышленія главное вниманіе было устремлено на созданіе себѣ общаго міросозерцанія и задача оказывалась не трудной. Съ развитіемъ и усложненіемъ знанія стало возникать раздѣленіе труда, одинъ сталъ заниматься одной наукой, другой—другой, но при этомъ въ общихъ идеяхъ пока недостатка еще не было. Впослѣдствіи же, когда открытіе послѣдовало за открытіемъ, и новые пути изслѣдованія раскрыли новое обширное поле неизвѣданныхъ еще истинъ, тогда люди увидѣли себя въ необходимости посвящать свои силы отдѣльнымъ отраслямъ науки, предоставляя другимъ подводить общіе итоги. Такимъ дробленіемъ труда обусловливалось успѣшное веденіе частныхъ кропотливыхъ изслѣдованій; но вмѣстѣ съ тѣмъ отъ этого дробленія труда произошелъ тотъ результатъ, что ученые стали исключительно заниматься только отдѣльными отраслями, а созданіе общихъ доктринъ было предоставлено философамъ. Пагубное заблужденіе: общія доктрины могли быть созданы только изъ матеріала науки и по научному методу, а философы или вовсе не знали науки,

или были съ ней лишь поверхностно знакомы и презирали ея методъ. «*Натурфилософія*» Шеллинга и Гегеля представляетъ поразительный примѣръ, къ какимъ послѣдствіямъ приводитъ такой порядокъ вещей.

Итакъ вотъ къ какому заключенію мы приходимъ: въ настоящее время знаніе распадается на общія идеи и на положительныя науки. Общія идеи безсильны, потому что онѣ не положительны; положительныя науки безсильны, потому что онѣ не общи. Новая философія, которую Контъ предлагаетъ подъ именемъ положительной и которой онъ кладетъ первыя основы, имѣетъ цѣлью прекратить эту анархію созданіемъ *положительной* доктрины, выработанной на научной почвѣ и столь же *всеобъемлющей*, какъ и метафизическія доктрины, но безъ ихъ неопредѣленности, шаткости и неудобоприложимости.

Указавъ общую цѣль новой великой науки, мы укажемъ теперь три основныя положенія Конта, изъ которыхъ два относятся къ методу, а одинъ къ исторіи.

Первое положеніе касается пониманія философіи. Взятая въ обширнѣйшемъ значеніи, философія тожественна наукѣ; слѣдовательно, во всѣхъ изслѣдованіяхъ долженъ быть одинъ и тотъ же методъ, будутъ ли эти изслѣдованія относиться къ области физики, психологіи, этики или политики. Каждая отдѣльная наука, какой бы ни былъ ея предметъ, есть лишь отрасль положительной философіи.

Второе положеніе касается классификаціи. Каждая частная наука должна занимать соотвѣтственное мѣсто въ іерархіи наукъ, такъ чтобъ науки, наиболѣе простыя, изучались прежде и становились бы орудіемъ къ изученію другихъ, болѣе сложныхъ. Такимъ образомъ математика становится орудіемъ для изученія астрономіи и физики, химія—для изученія біологіи, біологія—для изученія соціологіи.

Въ третьемъ положеніи идетъ рѣчь объ основномъ законѣ развитія. Человѣчество проходитъ три послѣдовательныя ступени: теологическую, метафизическую и положительную. Будемъ ли мы разсматривать исторію народовъ, или исторію индивидовъ, или исторію отдѣльныхъ наукъ, вездѣ находимъ, что умозрѣніе всегда начинало съ объясненій сверхъестественныхъ, потомъ переходило къ объясненіямъ метафизическимъ и кончало объясненіями положительными. Первая

ступень есть необходимая исходная точка человѣческаго разума; вторая есть переходъ отъ сверхъестественнаго къ положительному; третья есть окончательное состояніе, и только по его достьженіи знаніе становится способно къ прогрессивному развитію.

Въ теологическій періодъ умъ видитъ во всѣхъ явленіяхъ работу сверхъестественныхъ дѣятелей, вмѣшательство которыхъ причиняетъ всѣ видимыя аномаліи и неправильности. Природа наполнена сверхъестественными существами. Каждое явленіе, выходящее изъ обыкновеннаго порядка, принимается за выраженіе одобренія или неодобренія со стороны какого-либо существа, которому поклоняются, какъ Богу. Низшее состояніе этой ступени развитія есть состояніе дикихъ, фетишизмъ. Высшее же состояніе есть замѣна многихъ боговъ однимъ, признаніе одного существа причиной всѣхъ явленій.

Метафизическая ступень развитія есть лишь видоизмѣненіе первой и составляетъ необходимый переходъ къ третьей ступени; здѣсь сверхъестественные дѣятели замѣняются абстрактными силами (воплощенными абстракціями), которыя соприсущи различнымъ субстанціямъ и порождаютъ всѣ явленія. Высшее состояніе этой ступени развитія есть подведеніе всѣхъ силъ подъ одну общую силу, называемую природой.

На положительной ступени умъ, убѣжденный въ безполезности изслѣдованій о причинахъ и сущностяхъ, посвящаетъ себя наблюденію и классификаціи *законовъ*, управляющихъ явленіями, т. е. неизмѣнныхъ отношеній преемственности и сходства между предметами. Высшимъ состояніемъ этой ступени развитія есть подведеніе всѣхъ феноменовъ подъ одинъ общій законъ.

Такъ въ исторіи астрономіи мы видимъ постепенный переходъ отъ Аполлона и его колесницы, отъ Пиѳагорейскихъ доктринъ и другихъ метафизическихъ отвлеченностей къ теперешней ея твердой основѣ—къ закону тяготѣнія. Теперь мы проникаемъ въ тайну сферъ посредствомъ геометріи и динамики, а не посредствомъ умилостивленій Бога—солнца. Точно тоже видимъ и въ физикѣ: громъ былъ дѣломъ Юпитера, природа «боялась пустоты», — а теперь наука изслѣдуетъ законы притяженія, электричества, свѣта и проч.

Въ написанномъ мною особомъ томѣ о философіи Конта читатель

найдетъ болѣе подробное изложеніе этого закона. Но если онъ хочетъ полной провѣрки этого закона и хочетъ видѣть всю его важность во всѣхъ историческихъ изслѣдованіяхъ, то долженъ обратиться къ великому произведенію самого Конта. (*) Въ немногихъ словахъ можно опредѣлить характеръ трехъ ступеней развитія:—Всѣ согласны въ настоящее время, что истинное знаніе должно основываться на наблюденіи фактовъ. Но ни одна наука не могла возникнуть исключительно изъ наблюденія, потому что, если, съ одной стороны, всѣ положительныя теоріи должны быть основаны на наблюденіи, то, съ другой стороны, равно необходимо имѣть какую-либо теорію, чтобы было возможно наблюденіе. Если нашими наблюденіями не будетъ руководить какой-либо принципъ, то мы нетолько не будемъ въ состояніи связать ихъ между собой и слѣдовательно извлечь изъ нихъ какую-либо пользу, но даже не будемъ въ состояніи запомнить ихъ, и часто важнѣйшіе даже факты будутъ оставаться незамѣченными. Слѣдовательно намъ необходимо теоризировать. Безъ теоріи невозможно наблюденіе, а для правильнаго наблюденія необходима правильная теорія.

Эта двойственная необходимость, въ которую поставленъ нашъ умъ,—съ одной стороны необходимость наблюденія для образованія теоріи, а съ другой, необходимость теоріи для производства наблюденія, заставила бы умъ вѣчно вращаться въ безвыходномъ кругѣ, еслибъ тутъ къ счастью не пришла на помощь самопроизвольная дѣятельность ума. Умъ начинаетъ свою дѣятельность тѣмъ, что самопроизвольно создаетъ сверхъестественныя причины. Сознавая, что дѣйствуетъ по своей волѣ, человѣкъ естественно заключаетъ, что и все совершается по чьей-либо волѣ. Отсюда фетишизмъ, который *есть* ни что иное, какъ одареніе неодушевленныхъ предметовъ жизнью и волей. Такова логическая необходимость первоначальной ступени: умъ начинаетъ съ непознаваемаго, — онъ долженъ предварительно познать свое безсиліе, познать свои предѣлы, чтобъ могъ удовлетворяться познаваемымъ.

Метафизическій періодъ есть необходимая переходная ступень.

(*) На англійскомъ языкѣ существуетъ сокращенный переводъ «*Положительной философіи*» Гарріэта Мартино (Harriet Martineau).

Сверхъестественный и положительный періоды столь противоположны, что между ними необходима посредствующая связь. Замѣняя *сверхъестественнаго дѣятеля присущей явленіямъ сущностью*, умъ въ своихъ изслѣдованіяхъ имѣлъ въ виду только сами явленія. Это весьма важный шагъ. Идеи о метафизическихъ сущностяхъ постепенно сглаживаются и превращаются наконецъ въ отвлеченныя названія явленій.

Тогда становится возможной положительная ступень. Исчезаютъ сверхъестественные дѣятели и метафизическія сущности, которые до того времени были посредниками между явленіемъ и произведеніемъ явленія, и умъ человѣческій сосредоточивается исключительно на самомъ явленіи. Явленія сводятся къ *законамъ*, другими словами: размѣщаются сообразно ихъ неизмѣннымъ отношеніямъ по сходству и преемственности. Наступаетъ конецъ всѣмъ поискамъ за сущностями и причинами, умъ человѣческій отказывается отъ притязанія на абсолютное знаніе. Открытіе законовъ становится великой цѣлью человѣчества.

Каждая отрасль знанія неизбѣжно проходитъ чрезъ эти три ступени, повинуясь общему закону развитія, но процессъ этотъ совершается неодинаково. Однѣ науки развиваются быстрѣе, чѣмъ другія. Тоже замѣчаемъ мы и въ развитіи индивидовъ и въ развитіи народовъ. Современная умственная анархія и происходитъ именно вслѣдствіе того, что однѣ науки находятся уже на ступени положительной, а другія еще на ступени первоначальной, сверхъестественной, третьи же на ступени переходной, метафизической; къ этому прибходятъ еще различія индивидуальныя, проистекающія вслѣдствіе того, что индивиды продолжаютъ пребывать на метафизической ступени, несмотря на то, что та или другая наука, которой они занимаются, достигла уже ступени положительной. Астрономія въ настоящее время есть наука, вполнѣ достигшая положительной ступени; для объясненія всѣхъ небесныхъ явленій мы ни въ чемъ не нуждаемся, кромѣ законовъ динамики и тяготѣнія, и знаемъ со всей достовѣрностью, какая только возможна, что это объясненіе правильно, потому что помощью его предсказываемъ съ совершенной точностью возвращеніе кометъ,—оно даетъ моряку возможность узнать широту мѣста и найдти путь среди «водной

пустыни». Такое знаніе есть знаніе положительное. Напротивъ метеорологія еще въ такомъ младенческомъ состояніи, что до сихъ поръ въ церквахъ приносятся молитвы о дождѣ или вёдрѣ; а если бы были извѣстны законы этихъ явленій, то о дождѣ не стали бы молиться, точно также какъ не молятся о томъ, чтобы солнце взошло въ полночь. Замѣтьте также, что хотя въ настоящее время вы уже не встрѣтите ученаго, который пытался бы открыть *причину* притяженія, но между тѣмъ многіе продолжаютъ еще заниматься изслѣдованіемъ *причины* жизни и *сущности* ума. Въ этомъ и заключается характеристическое различіе между положительной и метафизической наукой. Одна довольствуется общимъ *фактомъ*, что «притяженіе прямо пропорціонально массѣ и обратно пропорціально квадрату разстоянія»; этого вполнѣ достаточно для всѣхъ научныхъ цѣлей, потому что дѣлаетъ насъ способными предсказывать съ полной достовѣрностью результаты дѣйствія притяженія. Напротивъ, метафизикъ или метафизическій физіологъ болѣе занятъ *отгадываніемъ* причинъ жизни, чѣмъ наблюденіемъ и классификаціей жизненныхъ явленій съ цѣлью открыть законы ихъ дѣятельности. Сначала онъ отгадываетъ такъ-называемый «жизненный принципъ»,—таинственную сущность, заключенную въ тѣлѣ и способную порождать явленія; потомъ, онъ начинаетъ отгадывать природу или сущность этого принципа и называетъ его «электричествомъ», «нервной жидкостью» или «химическимъ сродствомъ», и такимъ образомъ, нагромождая гипотезы на гипотезы, кончаетъ тѣмъ, что совершенно теряетъ изъ виду изслѣдуемый предметъ.

Чѣмъ внимательнѣе разсматриваемъ мы настоящее положеніе наукъ, тѣмъ болѣе поражаетъ насъ царствующая въ нихъ анархія. Одна наука (физика) находится на положительной ступени, другая (біологія) на метафизической, третья (соціологія) на сверхъестественной. Мало этого. Такую же анархію находимъ мы и въ индивидуальныхъ умахъ. Часто встрѣчаются люди, которые въ физикѣ, можно сказать, достигли положительной ступени и признаютъ *законы* явленій единственнымъ предметомъ изслѣдованія, въ біологіи же остаются рабами метафизики и стремятся открыть *причины* жизни, а въ соціологіи пребываютъ еще на сверхъестественной ступени, и осмѣютъ васъ, какъ «теоретика», если вы заговорите съ ними о *возможности* исторіи, какъ науки, или о соціальной наукѣ. Итакъ въ настоящее время знаніе слѣдуетъ тремъ методамъ вмѣсто одного,—отсюда и анархія. Для устраненія этого зла нужно устранить разнообразіе методовъ и установить одинъ методъ. Огюстъ Контъ первый указалъ на этотъ фактъ и на средство уничтожить зло, и этимъ обезсмертилъ свое имя. Пока всѣ признавали сверхъестественное объясненіе явленій, до тѣхъ поръ существовало единство мысли, потому что одинъ общій принципъ прилагался ко *всѣмъ* фактамъ. Тоже можно сказать о метафизическомъ періодѣ, хотя и въ меньшей степени, потому что его объясненія никогда не пользовались общимъ признаніемъ; онъ былъ шагомъ впередъ отъ сверхъестественнаго періода, но не успѣлъ еще достичь всеобщаго признанія, какъ наступилъ уже періодъ положительный. Когда положительный методъ будетъ всѣми принятъ, а это время, мы надѣемся, настанетъ скоро, по крайней мѣрѣ для *передовой части* человѣчества, тогда мы снова увидимъ единство мысли, тогда у насъ снова будетъ одна общая доктрина, сильная своей общностью. Легко доказать, что положительный методъ есть единственный методъ, соотвѣтствующій человѣческимъ способностямъ, что только съ помощью его и можемъ мы постигать истину, только онъ одинъ и можетъ дать намъ *предвидѣніе* явленій. Предвидѣніе есть отличительный и несомнѣнный признакъ знанія. Когда мы можемъ предсказывать извѣстныя слѣдствія и они случаются согласно нашему предсказанію, то мы можемъ быть увѣрены, что наше знаніе вѣрно. Если вѣтеръ дуетъ по волѣ Борея, мы, правда, можемъ *вымолить* его, но не можемъ *разсчитывать* на него, не можемъ знать навѣрно, будетъ вѣтеръ или нѣтъ. Но если вѣтеръ такъ же повинуется законамъ, какъ и все прочее, то стоитъ только открыть эти законы, и люди будутъ предсказывать вѣтеръ, какъ предсказываютъ другія явленія. «Даже вѣтеръ и дождь, служащіе на обыкновенномъ языкѣ типами неопредѣленности и измѣнчивости, повинуются такимъ же точнымъ законамъ, какъ солнце и луна. Уже во многихъ частяхъ земнаго шара человѣкъ можетъ предсказывать ихъ, не боясь ошибиться. Онъ сообразуетъ свое путешествіе съ предстоящими муссонами и принимаетъ предохранительныя мѣры отъ

предвидимыхъ имъ дождей.» (*) Если нужны еще доказательства, то мы можемъ указать на тотъ фактъ, что какъ скоро какая-либо область изслѣдованія усвоивала себѣ положительный методъ, съ этимъ вмѣстѣ наступала для нея эпоха постепеннаго и прогрессивнаго усовершенствованія, и прогрессъ ея былъ тѣмъ значительнѣе, чѣмъ строже примѣнялся къ ней положительный методъ, — въ философіи же, напротивъ, мы постоянно видимъ *круговое* движеніе, и философія въ настоящее время такъ же далека отъ разрѣшенія любой изъ своихъ проблеммъ, какъ и назадъ тому пять тысячъ лѣтъ. Все богатство философіи заключается въ немногихъ психологическихъ истинахъ и этими истинами она обязана положительному методу. Философія знанія была до сихъ поръ столь мало изучаема, что превосходная классификація наукъ, сдѣланная Контомъ, была принята за простое умоухищреніе, и многіе писатели даже утверждали, что она нисколько не различается отъ другихъ классификацій, причемъ упоминалась даже и классификація Гегеля. Но это сходство только внѣшнее. Постараюсь въ нѣсколькихъ словахъ указать основаніе этой классификаціи: Ея задача—опредѣлить зависимость наукъ между собой. Эта зависимость условливается зависимостью явленій, которыми занимаются науки. Разсматривая явленія, мы видимъ, что они легко раздѣляются на небольшое число естественныхъ категорій, расположенныхъ такимъ образомъ, чтобъ раціональное изученіе каждой послѣдующей категоріи основывалось на знаніи главныхъ законовъ предшествующей категоріи. Порядокъ ихъ зависимости опредѣляется степенью *простоты* или *общности* явленій. Очевидно, что простѣйшія явленія, менѣе слитыя съ другими, суть наиболѣе общія: замѣчаемое въ большомъ числѣ случаевъ менѣе зависитъ отъ различныхъ частныхъ особенностей этихъ случаевъ. Поэтому мы должны руководствоваться при изученіи слѣдующимъ принципомъ: начинать съ простѣйшихъ или самыхъ общихъ явленій и постепенно переходить къ самымъ сложнымъ и частнымъ.

Надо различать два класса явленій: явленія тѣлъ *неорганическихъ* и *органическихъ*. Послѣднія, очевидно, болѣе *сложны*, чѣмъ первыя: они находятся въ большей зависимости отъ неорганическихъ тѣлъ, между тѣмъ какъ неорганическія нисколько не зависятъ отъ органическихъ. Въ органическихъ тѣлахъ совершаются *всѣ*, какъ химическія, такъ и механическія явленія неорганическихъ тѣлъ, и кромѣ того такъ-называемыя *жизненныя* явленія, никогда не совершающіяся въ неорганическихъ тѣлахъ.

(*) Д-ръ Арнотъ (Arnott): *Elements of Physics*, vol. I, p. 13.

При изученіи *неорганической физики* мы должны отдѣлить общія явленія вселенной отъ менѣе общихъ земныхъ явленій. Такимъ образомъ мы получимъ вопервыхъ *небесную физику* или *астрономію*, геометрическую или механическую,—вовторыхъ *земную физику*. Такъ какъ астрономическія явленія суть самыя общія, самыя простыя и самыя отвлеченныя изъ всѣхъ, то съ нихъ и должны мы начинать изученіе. Ихъ законы вліяютъ на всѣ земныя явленія, а между тѣмъ сами они отъ земныхъ явленій совершенно независимы. Каждое явленіе земной физики условливается всемірнымъ тяготѣніемъ, такъ что простое движеніе тѣла, если разсматривать *всѣ* опредѣляющія его условія, есть предметъ болѣе *сложный*, чѣмъ любой изъ астрономическихъ вопросовъ.

Земная физика также раздѣляется на два отдѣленія, на физику и химію. Химія, въ настоящемъ значеніи этого слова, предполагаетъ знаніе физики, ибо химическія явленія сложнѣе физическихъ и по большей части зависятъ отъ нихъ, сами же нисколько на нихъ не вліяютъ. Всѣ химическія дѣйствія подчинены вліянію вѣса, теплоты и проч. и слѣдовательно должны разсматриваться послѣ нихъ.

Органическая физика требуетъ подобнаго же дѣленія на біологію и соціологію. Явленія, относящіяся ко всему человѣчеству, очевидно сложнѣе явленій, относящихся къ индивиду, и зависятъ отъ нихъ, Во всѣхъ соціальныхъ вопросахъ мы видимъ дѣйствіе физіологическихъ законовъ человѣка и сверхъ того нѣчто не физіологическое, измѣняющее дѣйствія этихъ законовъ и происходящее отъ *взаимнаго вліянія индивидовъ другъ на друга*, осложненнаго вліяніемъ каждаго поколѣнія на поколѣніе послѣдующее. Очевидно, что считать изученіе коллективныхъ родовъ выводомъ изъ изученія индивидовъ одинаково невозможно, какъ невозможно считать физіологію простымъ выводомъ изъ химіи.

Итакъ положительная философія раздѣляется на пять основныхъ наукъ, и послѣдовательность этихъ наукъ опредѣляется неизбѣжнымъ и неизмѣннымъ соподчиненіемъ, основаннымъ на сравненіи соотвѣтствующихъ явленій. Первая (астрономія) разсматриваетъ самыя общія, простыя и отвлеченныя явленія, наиболѣе удаленныя отъ человѣчества: эти явленія вліяютъ на другіе феномены, но не подчинены ихъ вліянію. Послѣдняя (соціологія) разсматриваетъ самыя частныя, сложныя и конкретныя явленія, наиболѣе непосредственно касающіяся человѣка; они зависятъ болѣе или менѣе отъ всѣхъ предъидущихъ разрядовъ и не оказываютъ на нихъ ни малѣйшаго вліянія. Между этими двумя крайними точками частность и сложность явленій постепенно возрастаетъ согласно ихъ послѣдовательной зависимости другъ отъ друга.

Основаніе всеобъемлющаго метода есть великая заслуга Конта, какъ и Бэкона. Въ этомъ и состоитъ почти исключительно все значеніе Конта. Что же касается до его усилій основать соціальную доктрину и стать провозвѣстникомъ новой религіи, то опустимъ на нихъ завѣсу. Эти несчастныя попытки, напоминающія намъ ученыя изслѣдованія Бэкона, поселяютъ во многихъ умахъ предубѣжденіе противъ истинно великаго значенія его философской дѣятельности. «*Cours de Philosophie Positive*» представляетъ намъ величайшую философскую систему, какая когда-либо существовала, такъ какъ эта система есть самая вѣрная изъ всѣхъ; нѣкоторыя неизбѣжныя несовершенства въ подробностяхъ не заставятъ насъ забыть совершенства цѣлаго и мы должны быть признательны великому мыслителю, выработавшему эту систему.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Новѣйшая философія и начинается и кончается методомъ,—въ обоихъ случаяхъ методъ приводитъ къ положительной наукѣ и устраняетъ метафизику. Промежутокъ между этими гранями наполненъ, какъ мы видѣли, различными усиліями рѣшить проблеммы философіи и всѣ эти усилія окончились скептицизмомъ.

Новѣйшая философія представляетъ двѣ характеристическія черты. Укажемъ ихъ вскользь. 1) Наука, занимавшая въ древности второстепенное мѣсто, прогрессивно развивалась въ новой исторіи и заняла первое мѣсто. 2) Всѣ вопросы древней философіи воспроизводятся въ новой,—всѣ они проходятъ снова тѣ же ступени развитія; нетолько самые вопросы, но даже и видоизмѣненія вопросовъ совершенно тожественны и въ древней и въ новой философіи.

Послѣ элейцевъ, неудачно пытавшихся разрѣшить проблеммы бытія, явились Демокритъ, Анаксагоръ, Платонъ, Аристотель. Всѣ они пытались рѣшить проблемму природы и происхожденія человѣческаго знанія. Такъ и въ новой исторіи послѣ Декарта и Спинозы явились Гоббсъ, Локкъ, Лейбницъ, Ридъ, Кантъ. Древнія изслѣдованія о происхожденіи знанія окончились скептиками, стоиками и новой академіей, т. е. скептицизмомъ, здравымъ смысломъ и опять скептицизмомъ. Новѣйшія изслѣдованія создали доктрины Берклея, Юма, Рида и Канта, т. е. идеализмъ, скептицизмъ, здравый смыслъ и опять

скептицизмъ. Безплодность прежнихъ изслѣдованій вызвала въ Александріи новую, отчаянную попытку: разумъ уступилъ мѣсто экстазу и философія слилась съ религіей. Тоже видимъ мы и въ Германіи. Шеллингъ отожествляетъ философію съ религіей. Такъ философія свершила свой кругъ и въ 19-мъ столѣтіи мы стоимъ на томъ же мѣстѣ, на которомъ стояли въ 5-мъ.

Замѣтьте, — что есть фактъ въ высшей степени многознаменательный, — исторія философскихъ умозрѣній представляетъ намъ постепенное прогрессивное движеніе только по тѣмъ вопросамъ, которые доступны *положительному* изслѣдованію. Въ настоящее время мы такъ же далеки отъ рѣшенія какой-либо онтологической проблеммы, какъ и во время Прокла, но мы далеко не такъ невѣжественны относительно законовъ умственной дѣятельности. Психологія еще не зрѣлая наука; но она уже можетъ похвастать многими несомнѣнными истинами. Многое еще остается сдѣлать, но многое уже сдѣлано, и каковы бы ни были конечные результаты новаго метода, во всякомъ случаѣ намъ отрадно сознавать, что мы наконецъ вышли изъ заколдованнаго круга безплодныхъ словоизверженій и выступили на прямой путь, гдѣ каждый шагъ приближаетъ насъ къ положительному знанію и гдѣ каждое новое пріобрѣтеніе есть несомнѣнная истина.

Новѣйшая философія свела всѣ свои притязанія къ одному вопросу: *Имѣемъ ли мы идеи, независимыя отъ опыта?* или другими словами: *Имѣемъ ли мы органонъ философіи?*

Какъ ни брались за рѣшеніе этого вопроса, отвѣтъ постоянно получался отрицательный. Въ заключеніе напомнимъ читателю, не убѣжденному въ невозможности философіи, что прежде чѣмъ философствовать, онъ долженъ рѣшить вопросъ: Имѣемъ ли мы идеи, независимыя отъ опыта?

Конецъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФІЯ.

ПЕРВАЯ ЭПОХА.

МНѢНІЯ О СУЩЕСТВѢ МІРА.

ВТОРАЯ ЭПОХА.

МНѢНІЯ О СОТВОРЕНІИ МІРА И О ПРОИСХОЖДЕНІИ ЗНАНІЯ.

ТРЕТЬЯ ЭПОХА.

УМСТВЕННЫЙ КРИЗИСЪ.—НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ВСѢХЪ ПОПЫТОКЪ РѢШИТЬ ЗАДАЧУ БЫТІЯ, РАВНО КАКЪ И ЗАДАЧУ ЗНАНІЯ, ПОРОЖДАЕТЪ СОФИСТОВЪ.

ЧЕТВЕРТАЯ ЭПОХА.

НОВАЯ ЭРА, ОТКРЫТАЯ ИЗОБРѢТЕНІЕМЪ НОВАГО МЕТОДА.

ПЯТАЯ ЭПОХА.

УСВОЕНІЕ ПО ЧАСТЯМЪ МЕТОДА СОКРАТА.

ШЕСТАЯ ЭПОХА.

ПОЛНОЕ УСВОЕНІЕ И ПРИМѢНЕНІЕ МЕТОДА СОКРАТА.—ПЛАТОНЪ.

СЕДЬМАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ ОПЯТЬ ПРИВЕДЕНА ВЪ СИСТЕМУ: КОНЕЦЪ СОКРАТОВСКАГО ДВИЖЕНІЯ.—АРИСТОТЕЛЬ.

ВОСЬМАЯ ЭПОХА.

ВТОРОЙ КРИЗИСЪ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФІИ: СКЕПТИКИ, ЭПИКУРЕЙЦЫ, СТОИКИ И НОВАЯ АКАДЕМІЯ.

ДЕВЯТАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ ВСТУПАЕТЪ ВЪ СОЮЗЪ СЪ ВѢРОЮ; АЛЕКСАНДРІЙСКАЯ ШКОЛА.

НОВАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРІОДЪ.

ОТЪ ПРОКЛА ДО БЭКОНА.

ПЕРВАЯ ЭПОХА.

ОСНОВАНІЕ ИНДУКТИВНАГО МЕТОДА.

ВТОРАЯ ЭПОХА.

ОСНОВАНІЕ ДЕДУКТИВНАГО МЕТОДА.

ТРЕТЬЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ СВЕДЕНА НА ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ ВОПРОСЪ.

ЧЕТВЕРТАЯ ЭПОХА.

СУБЪЕКТИВНАЯ ПРИРОДА ЗНАНІЯ ПРИВОДИТЪ КЪ ИДЕАЛИЗМУ.

ПЯТАЯ ЭПОХА.

АРГУМЕНТЫ ИДЕАЛИЗМА ПРЕВРАЩАЮТСЯ ВЪ АРГУМЕНТЫ СКЕПТИЦИЗМА.

ШЕСТАЯ ЭПОХА.

ПРОИСХОЖДЕНІЕ ЗНАНІЯ ПРИПИСЫВАЕТСЯ ЧУВСТВАМЪ ВСЛѢДСТВІЕ СМѢШЕНІЯ МЫСЛИ СЪ ОЩУЩЕНІЕМЪ: СЕНСУАЛИСТСКАЯ ШКОЛА.

СЕДЬМАЯ ЭПОХА.

ВТОРОЙ КРИЗИСЪ: ИДЕАЛИЗМЪ, СКЕПТИЦИЗМЪ И СЕНСУАЛИЗМЪ ВОЗБУЖДАЮТЪ РЕАКЦІЮ ЗДРАВАГО СМЫСЛА.

ВОСЬМАЯ ЭПОХА.

ВОЗВРАЩЕНІЕ КЪ ОСНОВНОМУ ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНІИ ЗНАНІЯ.

ДЕВЯТАЯ ЭПОХА.

ОНТОЛОГІЯ СНОВА ПРЕДЪЯВЛЯЕТЪ СВОИ ПРАВА. ДОКАЗАТЕЛЬСТВО СУБЪЕКТИВНОСТИ ЗНАНІЯ ЕЩЕ РАЗЪ ПРИВОДИТЪ КЪ ИДЕАЛИЗМУ.

ДЕСЯТАЯ ЭПОХА.

ПСИХОЛОГІЯ ИЩЕТЪ ОПОРЫ ВЪ ФИЗІОЛОГІИ.

ОДИННАДЦАТАЯ ЭПОХА.

ФИЛОСОФІЯ ОКОНЧАТЕЛЬНО УСТУПАЕТЪ МѢСТО ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ НАУКѢ.